image
not
available

Phil. 2947

BIBLIOTHÈQUE
de la
FACULTÉ DE THÉOLOGIE
de l'Eglise Evangélique libre
du Canton de Vaud.

Ex libris
PH. BRIDEL
DR. THEOL.

MCMXXXV

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Des

Herrn Geheimen Kirchenraths und Professors,

Dr. C. Daub

Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit.

Mit Zustimmung des Verfassers aus dessen Vorlesungen herausgegeben,

und mit einigen Zusätzen über die Lehre vom Gewissen, von der Todesstrafe ꝛc.

begleitet

von

Dr. J. C. Kröger,
Katecheten am Waisenhause in Hamburg.

ALTONA,
bei Johann Friedrich Hammerich.
1834.

Digitized by Google

Gedruckt bei Hammerich & Lesser.

Digitized by Google

Vorrede.

Die nächste, äußere Veranlassung zum Erscheinen dieser Schrift und zu meiner Theilnahme an der Herausgabe derselben gab eine Reise, welche ich im Sommer 1832 nach Heidelberg machte, um meine hochgeschätzten akademischen Lehrer und Freunde wieder zu sehen, in ihrem Umgange dem innern Menschen neue Nahrung zu gewinnen, und mich noch einmal recht lebhaft in jene herrliche Zeit zurückzuversetzen, wo der Jüngling unter ernster Beschäftigung mit den Wissenschaften, im Genusse reiner Freundschaft, und in glücklicher Unbekanntschaft mit dem niedern Treiben des Lebens seinen Geist nährt, sein Herz veredelt und sein Gemüth mit jenen Idealen künftiger Wirksamkeit erfüllt, welche erst dem Leben

Digitized by Google

Werth und Bedeutung und dem Streben Ziel und Haltung geben.

Bei einem Besuche der Vorlesungen meines ehrwürdigen Lehrers und Freundes, des Herrn Geheimen Kirchenraths **Dr. Daub**, zog mich der hochwichtige Gegenstand: „eine Darstellung und Kritik der Hypothesen über die Willensfreiheit," welcher mit gewohnter Kraft, Gründlichkeit und Gedankenfülle behandelt wurde, dergestalt an, daß ich meinen geehrten Freund, den Herrn Professor Hautz, ersuchte, mir eine Abschrift derselben zu besorgen. Herr Geh. Kirchenrath Daub hatte die Güte sie durchzusehen und mir mit folgender Zuschrift zu übersenden:

„Vor sechszehn Jahren, mein werther Freund, wo Sie hier Ihre wissenschaftlichen Studien fortsetzten, war, noch von der kritischen Philosophie her, das Interesse an der systematischen Theologie größer, als es jetzt zu seyn scheint. Sie besuchten bei Ihrem Hierseyn im vorigen Sommer, als herzlich willkommener Gast, meine Vorlesungen über die anti-eleutherischen Hypothesen, und fanden ein kleines Auditorium, besetzt mit so wenigen Zuhörern, daß es, wenn diese weniger fleißig gewesen wären, als sie waren, mitunter wohl hätte heißen müssen: tres faciunt collegium. Oder ist's nicht die Abnahme

des Interesses, sondern die Zunahme meines Alters, und die Abnahme meines Fleißes für die Fortbildung der Wissenschaft und für die Vervollkommnung der Methode ihres Vortrags, wodurch die Theilnahme an diesem Vortrag sich vermindert hat? Nun, wie dem sey, Sie brachten bei Ihrem Besuche die frühere rege Theilnahme mit, und wünschten sogar eine Abschrift der Hefte, in denen jene Vorlesungen nachgeschrieben wurden. Diese ward am Schlusse des Semesters von einem meiner wackern Zuhörer für sie gefertigt; ich las sie, hie und da eigenhändig nachhelfend, durch, und da der Vortrag, in gewohnter Weise, frei gewesen war, kam mir beim Durchlesen der Gedanke, daß ein Abdruck der Abschrift für Sie von leichterm Gebrauche seyn, und mir, durch Hinweisen darauf, für meine Vorlesungen über die Moral selbst, wenn etwa dergleichen noch einmal von mir verlangt würden, Zeit ersparen werde.

Sie, mein edler Freund, gehen auf den Gedanken ein, wollen gütigst für den Druck Sorge tragen, und erbieten sich sogar, aus den von Ihnen in Ihren Jünglings-Jahren bei mir gehörten Vorlesungen über die Moral, wo es zum leichtern Verständniß nöthig seyn möchte, die entsprechenden Erläuterungen einzuschalten. Mit herzlichem Danke

Digitized by Google

nehme ich Ihr Erbieten an, zugleich aber bitte ich Sie, falls Sie, der Herausgeber, eine Vorrede oder ein Vorwort genehm halten sollten, dieses Schreiben an Sie darin aufzunehmen. Denn Sie sollen zu Ihrer freundlichen Mühe nicht auch noch den Vorwurf, daß ein überflüssiges Buch, als gebe es deren nicht schon genug, mehr erscheine, auf sich laden, sondern den will ich tragen, wie recht ist, von Rechtswegen; zugleich auch möge dies ein öffentlicher Ausdruck unsers stets freundlichen Verhältnisses, und die Entstehungs-Geschichte des kleinen Buchs seyn, das in Wahrheit gar keinen Verfasser hat, denn das darin Abgehandelte ist von mir nicht verfaßt, sondern nur gedacht und gesagt worden. In beharrlicher Treue der

Heidelberg, den 16. Juni 1833. Ihrige

Daub."

Mit großem Vergnügen unterzog ich mich der ehrenden Aufforderung eines von mir innig verehrten Mannes, da eine Schrift, welche eine schwierige, den Theologen wie den Pädagogen, den Juristen wie den Philosophen gleich stark interessirende, und manche Ansichten und Anforderungen unserer Zeit berührende Materie auf eine so umfassende, gründliche und scharfsinnige Weise darstellt und beurtheilt, nur Gewinn für die

Digitized by Google

Wissenschaft seyn, und nur den Wunsch erregen kann, daß der Herr Verfasser noch lange in ungeschwächter Kraft und Gesundheit wirken, und aus dem reichen Schatze seines umfassenden Wissens uns noch manche ähnliche Gabe mittheilen möge.

Das Studium der Daub'schen Schriften hat zwar sowohl wegen ihres Inhalts, als ihrer streng wissenschaftlichen Form und ihres prägnanten Styls besonders für diejenigen, welche des Verfassers Ausdrucksweise und Ideengang nicht gewohnt sind, einige Schwierigkeiten, weil hier nicht, wie beim mündlichen Vortrage, das lebendige Wort dem todten Buchstaben zu Hülfe kommt; aber wenn es auch hier heißt: Τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν, so wird doch Jeder, der ein ernstes Studium nicht scheut, für seinen „Schweiß" reichlichen Ersatz finden, und dem Verfasser selbst dann eine volle Anerkenntniß seiner Verdienste nicht versagen können, wenn er auch im Einzelnen andern Ansichten zugethan wäre. Die stylistischen Schwierigkeiten rühren indeß größtentheils von der eigenthümlichen Lehrform des Herrn Verfassers her, der gewohnt ist, die gewichtigsten Materien im freien, mündlichen Vortrage zu behandeln, und daher den Inhalt seiner Schriften zwar „gedacht und gesagt, aber im gewöhnlichen Sinne des Worts nicht verfaßt hat." Auch diese Schrift ist, wie einige frühere, den Heften der Zuhörer desselben entnommen,

Digitized by Google

und dabei geht denn natürlich manches von der Auffas-
sungs- und Schriebweise des Hörers in den Lehrer-Vor-
trag über, welcher dagegen durch die freie Mittheilung
an Kraft, Fülle und Frische gewinnt.

Diese Lehrform, welche ein jedesmal erneuertes Durch-
denken des abzuhandelnden Gegenstandes verlangt, hat den
ehrwürdigen Mann freilich oft von schriftstellerischen Arbei-
ten abgehalten; aber dafür hat er auch 44 Jahre lang
mit seltener Treue und Gewissenhaftigkeit sein Lehramt
verwaltet und auf die Bildung seiner zahlreichen Schüler
desto ergreifender eingewirkt. Seine tiefdurchdachten und
geistreichen Vorlesungen waren und sind recht eigent-
lich für eine Universität (universitas scientiarum) ge-
eignet, weil sie, kein bedeutendes System, keine irgend
wichtige theologische und philosophische Ansicht unerörtert
lassend und jedesmal von ihr zum Christenthum zurück-
kehrend, vor aller Einseitigkeit bewahren, zum ange-
strengten Nachdenken die vollste Nahrung darbieten, zum
regen Selbstdenken unablässig anspornen, und dadurch zu
veranlassen suchen, „daß der Lehrling in Allem, was er
lernt, von sich unabhängig werde und von dem Lehrer
unabhängig bleibe.“ (S. Vorrede zu Daub's dogma-
tische Theologie jetziger Zeit, Heidelberg 1833.) Sein
durchaus freier Vortrag, der ohne alle Tautologie von
einem Begriff zum andern methodisch fortschreitet, bis
das Resultat klar vor Augen liegt; der Ernst und

Digitized by Google

die Würde, womit er seinen Gegenstand behandelt, erfüllt die Zuhörer mit dem regesten Eifer, macht ihnen die Wissenschaft ehrwürdig und das Studium derselben erfreulich; und gewiß werden viele meiner Coaetanen beim Lesen dieser Schrift sich lebhaft des Eindrucks erinnern, wenn der durch die Tiefe seines Geistes und den Umfang seines Wissens, durch die Biederkeit seines Karakters und die Milde seines Urtheils über Andersdenkende von Allen eben so hochgeachtete als geliebte Lehrer in der Wärme des Vortrags vom Katheder herab trat, mitten unter den zahlreichen, seinem Ideengange mit der gespanntesten Aufmerksamkeit folgenden Zuhörern die Erörterung fortsetzte, und selbst dann empfängliche und anhängliche Herzen fand, wenn er, hier kräftig aufmunternd, dort scharf tadelnd, auf das sittliche Leben derselben hinwirkte.

In Bezug auf die Zusätze habe ich nur zu erwähnen, daß sie meinen vor 18 Jahren den Vorlesungen des Herrn K. R. Daub nachgeschriebenen Heften entnommen, und größtentheils abgekürzt worden sind. Die Lehre vom Gewissen steht mit der Lehre von der Freiheit in zu genauem Zusammenhange, und der Artikel über Todesstrafe bezieht sich zu sehr auf beide, und berührt einen Gegenstand, der in neuerer Zeit zu häufig in Schriften und Ständeversammlungen behandelt worden ist, als daß er hier unberührt bleiben konnte;

Digitized by Google

die kurze Erläuterung der Begriffe von Personalität und Freiheit schien mir beide Lehren zweckmäßig mit einander zu verbinden. Die, nach der zweiten Correktur übersehenen Druckfehler, von denen die bedeutenderen am Schlusse verzeichnet sind, bitte ich vor dem Lesen dieser Schrift zu berichtigen.

Hamburg, im Juni 1834.

Kröger.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

§. 1. Einleitung 1

I. Der praktische Indifferentismus. S. 10—37.

§. 2. Sein Unterschied vom Dogmatischen 10

§. 3. Der praktische Indifferentismus für sich in der Theorie . 17

§. 4. Der praktische Indifferentismus in der Praxis selbst . . . 25

§. 5. Kritik desselben in der Theorie und Praxis. 31

II. Der praktische Fatalismus 38—165.

§. 6. Sein Unterschied vom ästhetischen 38

§. 7. Der praktische Fatalismus im Unterschied von sich selbst 45

als:

1) der empirische. 2) der intelligible.

a) der historische. b) der psychische.

α) der naturalistische. β) der supranaturalistische.

א) Vorherbestimmung. ב) Verhängniß.

§. 8. Der historische Fatalismus als solcher, Kritik derselben . . 54

§. 9. Der historische als naturalistischer Fatalismus 64

§. 10. Der supranaturalistische Fatalismus als solcher 79

§. 11. Die Prädestinationslehre 88

§. 12. Die Verhängnißlehre 99

§. 13. Beurtheilung der supranaturalistisch-fatalistischen Hypothese 108

§. 14. Die psychisch-fatalistische Hypothese 120

§. 15. Beurtheilung derselben 139

Digitized by Google

§. 16. Der intelligible Fatalismus 146
§. 17. Beurtheilung deſſelben 157

Zuſätze.

I. Chriſtliche Lehre von der Freiheit des Willens 165
II. Begriff von der Perſönlichkeit und Willensfreiheit 169
1) Begriff der Perſönlichkeit 170
2) Begriff der Freiheit 172
III. Die Lehre vom Gewiſſen
1) Begriff des Gewiſſens 177
2) Grund ung Urſprung des Gewiſſens 184
3) Hauptmerkmale im Begriff des Gewiſſens 201
4) Lehre des Chriſtenthums vom Gewiſſen 216
IV. Todesſtrafe 218

Digitized by Google

§. 1.

Einleitung.

Hypotheſen ſind Meinungen ausgedacht und in Urtheile gebracht mit Bezug auf Erkenntniſſe, deren Entſtehung und Ausbildung ſie entweder befördern oder verhindern. Nicht jede Meinung alſo iſt eine Hypotheſe, aber jede Hypotheſe iſt eine Meinung. Hat nämlich die Hypotheſe keinen Bezug auf Erkenntniß, und macht ſie keinen Anſpruch darauf, ſelbſt für eine Erkenntniß zu gelten, oder auch nur die Möglichkeit einer Erkenntniß zu enthalten; kurz, iſt ſie ganz anſpruchslos, ſo kann ſie für eine Kritik oder Beurtheilung ihrer ſelbſt keinen Werth haben, und bleibt, was dieſe betrifft, für ſich dahingeſtellt. Es kann aber der Fall eintreten, daß ſie aus jener Anſpruchsloſigkeit heraus geht, ſich eine Beziehung auf Erkenntniß gibt, oder gar für eine Erkenntniß gelten will; es kann geſchehen, daß ſie den Menſchen lange Zeit für eine Erkenntniß gilt und dafür genommen wird, bis endlich aus irgend einer Veranlaſſung ein Zweifel daran entſteht, ob ſie, die Opinion, Erkenntniß ſey; und regt ſich dieſer Zweifel, ſo iſt der Impuls zu einer Kritik gegeben. Die Meinung z. E. von der Bewegung der Sonne um die Erde war anfangs ohne Beziehung auf eine Erkenntniß und ſomit ganz anſpruchslos; aber ſie erhielt endlich dieſe Beziehung und wurde in derſelben die Grundlage eines Syſtems, des ptolomäiſchen Weltſyſtems. Hier erhielt ſie als Hypotheſe in der

Digitized by Google

Astronomie die Stelle eines erkennbaren und erkannten Prinzips und so figurirte sie lange hin und erhielt sich, bis, durch Beobachtungen und Reflexionen des Verstandes bewogen, Copernikus dieselbe in Zweifel zog, sie einer Beurtheilung unterwarf und bewies, daß sie nur eine Meinung im Urtheil enthalte. Nach dieser Kritik verlor sich aus der Astronomie die Hypothese, und es trat an ihre Stelle die Erkenntniß, eine These. Von fernher gab jene, indem die Meinung Erkenntniß seyn sollte, Veranlassung zur Entdeckung des Planetensystems, wie es jetzt erkannt wird.

Aus einer Kritik der Hypothese über die Willensfreiheit sind also ausgeschlossen alle und jede Meinungen, die keine Beziehung auf die Freiheit des Menschen entweder für oder gegen deren Möglichkeit, und für oder gegen ihre Erkennbarkeit haben. Was jeder Einzelne von seiner und seines Nachbarn Willensfreiheit meint, mag ihm und diesem interessant seyn, geht aber die Wissenschaft, also auch die Kritik selbst dann nichts an, wenn es auch sogar möglich wäre, die Einfälle und Meinungen aller einzelnen Menschen zu erfahren. Die Wissenschaft müssen sie durchaus angehen, wenn sich mit ihnen, (und wäre sie dann auch nur die Meinung des einen und anderen) die Kritik beschäftigen soll. Die Hypothesen, deren Darstellung und Beurtheilung hier versucht wird, beziehen sich insgesammt auf die Willensfreiheit. Bei den Worten „Freiheit des Willens" wird aber vorausgesetzt der Gedanke einer Freiheit, welche nicht die des Willens, noch die irgend eines andern logischen Subjects als dessen Prädicat wäre, wie sie, die Freiheit des Willens, das Prädicat des Willens als des Subjectes ist; kurz es wird bei jenen Worten der Gedanke der Freiheit als solcher (mithin sie weder als die des Willens, noch als die der Presse, noch als die der Studenten, des Volks, noch als die Redefreiheit ꝛc.) vorausgesetzt. Unter ihr nun als solcher, wird nach Kant verstanden, die Macht, ἡ ἐνέργεια, eine Reihe von Ursachen und Wirkungen unbedingt anzufangen, zum Unterschied von der Willensfreiheit, die bei Kant moralische Freiheit heißt, und von der Freiheit aller und jeder anderen Subjecte. Er bezeichnet sie als

Digitized by Google

solche mit dem Beiworte „metaphysisch" — „metaphysische Freiheit" —; keineswegs als fände neben ihr oder unter ihr noch eine andere, welche die physische Freiheit sey, statt. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen ist es, die jene Freiheit zu ihrem Anfang und zu ihrem Prinzip hätte, sie, als die, diese Ursachen und Wirkungen quasi erschaffende und in ihnen allen thätige Macht. Genauer ergibt sich der Inhalt jenes Gedankens der Freiheit als solcher mittelst folgender Reflexion: Jede Wirkung hat und zwar nothwendiger Weise ihre Ursache; wo die Ursache ist, muß die Wirkung seyn oder folgen. In diesem Verhältniß der Wirkung zur Ursache ist keine Freiheit, sondern die bloße Nothwendigkeit. Des Feuers Gluth in dem gehörigen Grade ist die Ursache, daß das Metall flüssig wird und werden muß; jede Ursache aber wird selbst genöthigt zum Hervorbringen der Wirkung, welche die ihrige ist. Das, sie zum Wirken Nöthigende nennt Kant das Causalmoment. Dieses die Ursache nöthigende Moment ist selbst aber wieder eine Wirkung und diese hat wieder zu ihrer Voraussetzung eine Ursache. Somit findet ein nexus effectuum et causarum statt, daher ein Rückwärts und Vorwärts schlechterdings nothwendig ist. In der ganzen Reihe der Ursachen und Wirkungen kömmt und kann nichts vorkommen, das nicht selbst ein mit Nothwendigkeit Bestimmtes sey. In dieser ganzen Reihe also herrscht mit unbeschränkter Macht die bloße Nothwendigkeit und hat die Freiheit keine Stelle. Aber der Gedanke der Freiheit als solcher ist der einer Macht, welche diese Reihe anfängt. Diese Macht ist keine Ursache. Sie also wird nicht necessetirt zum Wirken und Bewirken, sondern steht allen Ursachen und Wirkungen als deren Grund, nicht selbst als Ursache, vor. Das die Reihe der Ursachen und Wirkungen Anfangende bedarf keines exzitirenden Elementes, keines Causalmomentes, damit es das Anfangen sey, sondern ist das, was es ist, rein und allein durch sich selbst. In dem Gedanken der Freiheit als solcher ist also der Gedanke der Nothwendigkeit nicht enthalten. Der Gedanke derselben ist rein, und in Ansehung seiner hat der Mensch, indem er zu ihm gelangt, von Allem

Digitized by Google

und Jedem, was empfunden, wahrgenommen und was als wahrgenommen erfahren und verstanden werden mag, ganz abstrahirt. Der Gedanke ist eben so abstrakt als rein. Es ist daher kein Erzeugniß des mit dem Sinne gemeinsam wirkenden noch für sich allein thätigen Verstandes selbst. Alles Empirische, mithin auch alles Physisch-Historische ist von jenem Gedanken ausgeschlossen. Es ist der Gedanke, zu welchem die reine Vernunft gelangt und ihrem Wesen nach gelangen muß, so daß hier eine, nicht physische und ursachliche, sondern rationelle oder rein logische Nothwendigkeit statt findet. Bei diesem Gedanken aber geräth die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst. Diesen Widerspruch nennt Kant die Antinomie der Vernunft. Er spricht sich in Bezug auf die Freiheit als solche in zwei Hypothesen, deren jede ein nothwendiges Erzeugniß der Vernunft und das direkte Gegentheil der andern ist, aus. Es sind also hier zwei Vernunftmeinungen, von denen die eine affirmativ ist, und in ein Urtheil gebracht, Thesis von Kant genannt wird; die andere ist eine negative und heißt Antithesis. Die Thesis etwa in dem Satze: die Freiheit als solche wird nicht nur gedacht, sondern ist auch; oder, der Gedanke der Freiheit als jener Energie ist kein bloßer Gedanke, sondern sie selbst, die er zum Gegenstand hat, ist wirklich. Die Antithesis würde etwa so lauten: Es ist keine Freiheit, nur der Gedanke derselben ist; sie hat keine Wirklichkeit. Kant in der Kritik der reinen Vernunft stellt beide dar und unterwirft sie der Kritik. Auf seine Darstellung und Beurtheilung wird hier verwiesen; denn hier gilt es ja nur um die Willensfreiheit. Der Gedanke der Freiheit, wenn sie als die des Willens gedacht wird, ist im Urtheil ein Prädicat. Der Gedanke des Willens ist das logische Subject; das Urtheil selbst ist kategorisch und dann entweder affirmativ, z.E. wenn gesagt wird: voluntas est libera, oder negativ: voluntas non est libera. In beiderlei Weise zugleich ist das Urtheil sich entgegengesetzt, und indem die Freiheit als Prädicat oder als Attribut des Willens, von wem es sei, in Zweifel gezogen wird, geht jenes kategorische Urtheil in ein disjunctives über,

Digitized by Google

nämlich in dieſes: **Voluntas est aut libera aut non libera.** Hiemit iſt das Urtheil auch ein problematiſches geworden aus dem Grunde jenes Zweifels und ſtellt ſich problematiſch ſo dar: **dubitatur, utrum voluntas sit libera necne.** Beunruhigt den Zweifelnden dieſe Ungewißheit oder der Zweifel ſelbſt, ſo bewegt ihn die Unruhe zur Unterſuchung; er läßt dann jenes disjunctive oder problematiſche Urtheil nicht dahingeſtellt ſeyn, ſondern ſtrebt aus dem Zweifel heraus zur Erkenntniß, ſei ſie nun die, welche das affirmativ-, oder die, welche das negativ-kategoriſche Urtheil ausſprach.

Der Wille, deſſen Gedanke das logiſche Subject in jenem kategoriſchen und dann disjunctiven Urtheil war, wird ſelbſt gedacht, und der Gedanke deſſelben wird in einem Urtheil ſelbſt zu einem Prädicat in der Erwägung mittelſt deren es zu dieſem Urtheil kommt, indem etwa, ſobald der Wille gedacht iſt, die Frage entſteht, weſſen Wille er ſei. Schon dieſe Frage enthält den Gedanken des Willens als eines Prädicats, und der Fragende ſucht für daſſelbe ein logiſches Subject. Um den Gedanken, der dies Subject ſei, zu entdecken, kann er ſich zuvörderſt an die Natur in ſeiner Erfahrung von ihr wenden, nämlich ſo: das Wollen, der Wille ſelbſt wird entweder gar nicht, oder als ein Thun, als eine Thätigkeit, gedacht. Wo nun in der Natur eine Thätigkeit ſich zeigt, wie die Bewegung der Luft, der Zug der Wolken in ihr, die Bewegung der Magnetnadel, wird der, der dieſe Thätigkeit im Einzelnen erfährt, doch nicht ſofort bewogen, ſie für einen Willen zu nehmen und anzuerkennen. Die Magnetnadel bewegt ſich mit einem Pole nach Norden, aber dieſe Thätigkeit iſt kein Wollen, iſt mechaniſch. Die Elektrizität wird Blitz, und ſo eine mächtige Thätigkeit, aber kein Wollen. Dagegen ſcheint, wo in der Natur ſich das Leben als animaliſches zeigt, die Thätigkeit, welche das Leben iſt, dem Gedanken eines Willens wenigſtens nahe zu kommen, und ſo kann hier auf jene Frage: weſſen iſt der Wille? mittelſt der Reflexion auf die lebende Natur geantwortet werden: Er iſt der Wille des lebenden oder animaliſchen Subjects. Der Gedanke des animaliſchen Subjects wäre ſomit

Digitized by Google

das logiſche Subject im Urtheile und der des Willens deſſen Prädicat. Die Selbſtbewegung des Thieres von Ort und Stelle, die Bewegung ſeiner Glieder aus ihm und durch es ſelbſt, vornämlich ſeine Stimme, kann dahin führen, daß der Wille für ein Attribut des animaliſchen Subjects genommen und gehalten wird und das Urtheil dahin ausfällt: Das Thier, beſonders in der höhern Organiſation, hat einen Willen, wobei denn freilich noch ganz dahin geſtellt bleibt, ob dieſer animaliſche Wille frei ſey oder nicht. Statt auf die Natur in der Erfahrung von ihren Erſcheinungen zu reflectiren, kann aber auch der Fragende, abſtrahirend von der Natur und der Erfahrung, auf irgend ein Subject oder Weſen reflectiren, wie er daſſelbe zwar nicht wahrnimmt und erfährt, aber ſich doch vorſtellt und denkt, ja denken muß; irgend ein ſolches Weſen kann er in dem Gedanken für das logiſche Subject nehmen, deſſen Prädicat der Wille ſei, ſolches imaginäre Subject wäre z. E. der Engel, oder das nicht imaginäre, ſondern gedachte Weſen wäre, indem daſſelbe als das vollkommene gedacht wird — Gott. Gottes iſt der Wille. So wäre denn im Urtheil der Gedanke, den das Wort Gott bezeichnet, das Subject, und Wille das Prädicat. Die Unterſuchung über den Gedanken Gottes und des Willens, als einer Eigenſchaft deſſelben würde dogmatiſch, und würde zugleich kritiſch ſeyn; gehört aber nicht hieher.

Eben für jene Frage, weſſen der Wille ſey, kann der Fragende endlich auf ſich reflektiren. Sich ſelbſt iſt der er Gegenſtand ſeines Gedankens und zugleich ſeiner Erfahrung, — ſeines Gedankens in der Bezeichnung durch das Wort: ſich, und ſeiner Erfahrung, indem das Ich zugleich das Lebende iſt, und ſich ſelbſt als lebend wahrzunehmen und zu erfahren vermag. Hiemit wird im Urtheil der Gedanke des intelligenten Subjects das logiſche Subject für den Gedanken des Willens als Prädicat. Das abſtracte Ich in der Identität mit ſich, dem lebendigen, in der Erfahrung, wird mit dem Wort „Menſch" bezeichnet, und das Urtheil iſt: der Menſch will; dabei kann, ob das lebende Thier auch wolle, bezweifelt werden; und iſt das

Digitized by Google

Resultat der aus Anlaß dieses Zweifels geführten Untersuchung negativ etwa in dem Satze: Der Wille ist kein Attribut des animalischen Subjects, so wird aus der Darstellung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit die Vorstellung eines thierischen Willens schlechthin ausgeschlossen seyn, und die Darstellung sich auf den Menschen, welcher das Subject des Willens sei, einschränken. Das oben ausgesprochene Urtheil stände nun so: Der Wille des Menschen ist frei, ob außer ihm noch ein anderer Wille sei, bleibt dahingestellt. Und diesem Urtheile wäre dann das andere gegenüber: Der Wille des Menschen ist nicht frei. In beiderlei Urtheil wird von dem, der es fällt, der Wille als ein Attribut des Menschen anerkannt, und in dem einen auch die Freiheit des Willens, im andern aber nicht. Indem durch diese Opposition vorerst der Zweifel rege wird, so entsteht die Frage: zugegeben, wie zugegeben werden muß, daß der Mensch wolle, ist er in seinem Wollen und Wirken frei oder nicht? Fällt ihre Beantwortung negativ aus, so entstehen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, welche der Wissenschaft von Gewissen, von Recht, Unrecht ꝛc. kurz die der Ethik widerstreiten und mit denen, wenn sie sich geltend machen und behaupten könnten, kein moralisches Leben der Menschen und keine wissenschaftliche Moral möglich wäre. Für die Kritik derselben, die weder für noch gegen das eine oder andere Urtheil Partei nehmen darf, ist aber ein leitendes Prinzip nöthig, und dieses also vorher zu suchen.

Dasselbe entdeckt sich leicht mittelst einer vorläufigen Notiznahme sämmtlicher Hypothesen. Sie alle nämlich reduziren sich auf zwei folgendermaßen. Insgemein erkennt der Mensch an, daß sein Wille frei und daß ein für ihn, aber von ihm unabhängiges Gesetz und ein gleich unabhängiges schlechthin gewisses Wissen dieses Gesetzes, das Gewissen, sey. Nun kann aber, indem diese Anerkenntniß der Freiheit und des Gewissens von einzelnen kräftig denkenden Individuen in Untersuchung gezogen, also über dieselbe nachgedacht wird, dies Nachdenken einerseits wohl zum Resultat haben, daß die Anerkenntniß der Freiheit des Willens Wahrheit enthalte,

Digitized by Google

mithin diese Freiheit nicht bezweifelt und nicht geläugnet wird. Dagegen könnte ein Zweifel darüber entstehen, ob die Anerkenntniß eines von dem freien Willen unabhängigen Gesetzes und eines unbedingten Wissens — des Gewissens — auch eine Wahrheit sei, oder ob diese Anerkenntniß nur einen Wahn enthalte. Bleibt die Untersuchung bei diesem Zweifel stehen, so wird der, der sie angestellt hat, gleichgültig, wenigstens dagegen, ob ein solches Gesetz oder ein Gewissen sei. Diese Gleichgültigkeit, die, wenn jenes Zweifeln zum Verneinen wird, aller Sittlichkeit ꝛc. widerstrebt und ins Verbrechen führt, ist doch, so lange es nur beim Zweifeln bleibt, ein hin- und herschwankender Zustand des Menschen; wird aber die Gleichgültigkeit selbst und dies Schwanken des Denkens und Wollens beharrlich, so entsteht daraus eine Sinnes- und Denkweise, welche aus den Elementen, die sie hat, und aus der Subjectivität, worin sie diese Denkweise ist, praktischer Indifferentismus genannt wird. In diesen Vorlesungen ist derselbe unter I. zuerst darzustellen und zu beurtheilen. Andrerseits kann der einzelne Denker sein Denken und Forschen, vornämlich auf die Willensfreiheit und auf deren Anerkenntniß im gemeinen Bewußtseyn der Menschen richten, so daß er zwar nicht an der Wirklichkeit des Willens zweifelt, aber daran, ob der Wille frei sey. Ist die Anerkenntniß der Willensfreiheit eine Wahrheit, oder ist sie ein Wahn? Dieß wäre die Frage, die der Untersuchende anstellt. Bei ihr und dem Zweifel aus dem sie kommt und den sie enthält, kann er gelten lassen, daß für das Wollen und Thun ein Gesetz sey, welches, da die Willensfreiheit bezweifelt wird, nicht den Willen zum Prinzip habe, sondern jenseits des Wollens, worin auch immer, in der Natur ꝛc. seinen Grund habe. Ferner: daß es ein Wissen von diesem Gesetz gebe, dessen Grund auch nicht im Willen, sondern in der Nothwendigkeit, der natürlichen, geschichtlichen ꝛc. enthalten sey. Hat der Zweifel an der Freiheit des Willens, wie er einmal rege geworden, beim fortgehenden Untersuchen zu seinem Resultat das Läugnen dieser Freiheit, so entsteht die Sinnes- und Denkweise, daß der menschliche Wille in

Digitized by Google

allen Beziehungen vorerst bei jedem Entschluß oder Willensakt und dann bei jeder That schlechterdings necessitirt sey. Diese Denkweise ist also die, einer in allen und jeden Willensakten, Handlungen, Lebensverhältnissen des Menschen unabweislichen Nothwendigkeit, welche Fatum genannt werden kann. Diese Sinnes- und Denkart wird aus den in ihr enthaltenen Elementen, und als die subjective mit Bezug auf das Thun der Menschen in Folge ihres nothwendigen Wollens und nicht anders Könnens, praktischer Fatalismus genannt; seine Darstellung und Beurtheilung folgt unten II. Die Hypothese selbst, in der die Willensfreiheit negirt wird, ist die zweite und ihre Basis der Indifferentism. Dieser wenn er vorerst nur das Gewissen und dessen Anerkenntniß bezweifelt und konsequent fortfährt, muß, da er Gesetze anerkennt, worunter der Wille steht, dahin kommen, daß er die Freiheit des Willens läugnet, der Fatalism aber seinerseits, der diese läugnet, muß, wenn auch er consequent bleibt, dahin gelangen, daß er wenigstens indifferent wird gegen das Gesetz in der Erkenntniß desselben, wie diese das Gewissen ist. In dieser Consequenz also reichen der Indifferentismus und Fatalismus einander freundlich die Hände; bleibt nun das Nachdenken bei jenen zwei Resultaten: der Wille ist frei und: das Gewissen ist eine Chimäre, stehen, so ist nur eine Klugheits- und Pfiffigkeits-, aber keine Sittenlehre, wenigstens keine solche, wie die christliche, und kein Interesse an einer Wissenschaft derselben möglich.

Digitized by Google

I.

Der praktische Indifferentismus.

§. 2.

Sein Unterschied vom Dogmatischen.

Er erhält das Prädikat des praktischen in dem Urtheil: der Indifferentismus ist praktisch, dadurch, daß er sich mittelst des Vorstellens, ja selbst mittelst des Denkens auf das Thun oder die Praxis bezieht; das Prädikat „des dogmatischen" aber durch seine Beziehung gleichfalls mittelst des Vorstellens oder Denkens auf den Glauben. Der Glaube nämlich, wenn er auch seinen Ansatz im Gefühl nimmt und hat, ist doch als Glaube nicht ohne Vorstellung, oder selbst ohne Gedanken. Sogar der blinde Glaube bis zum Aberglauben hat irgend einige oder eine Vorstellung, irgend einen Gedanken zu seinem Inhalt. Die Gedanken, die er enthält, können aber in Urtheile gebracht und in Sätzen ausgesprochen werden. Diese Sätze mit Bezug auf den christlichen Glauben besonders werden dogmata genannt, und von dem letztern Ausdruck kommt die Bezeichnung des dogmatischen Indifferentismus.

Die Aufgabe des § ist, den Unterschied des praktischen von dem dogmatischen nachzuweisen. Im Allgemeinen ist er bereits angedeutet; dabei kann es aber sein Bewenden nicht haben, er muß sich im Besondern zeigen:

1) Der historische Glaube geht auf Erfahrungen, die von denen, welche geschichtlich glauben, nicht selbst, sondern von andern gemacht worden sind. Diese andern wußten das, was sie und indem sie es erfuhren, sie bedurften des Glaubens nicht. Z. E. Die Jünger Christi, wenn er, was hier unerörtert bleibt, Wunder gethan hat, sahen ihn solche thun; uns aber ist, indem sie Bericht davon erstatten, höchstens der Glaube daran möglich. Nun kann zwar der historische Glaube und die ganze

Digitized by Google

Historie jemand gleichgültig und er in Bezug darauf ein Indifferentist, aber weder ein dogmatischer noch praktischer Indifferentist seyn; denn die Geschichte hat es nicht mit Dogmen zu thun. Dieser Indifferentismus gegen die Historie würde wohl als ein ganz unbefangener zu bezeichnen seyn, indem der gegen die Historie Indifferente sie nur dahin gestellt seyn ließe. Z. E. Der Mathematiker kann, wenn er lediglich und allein sich an seiner Wissenschaft hält, gegen die Historie gleichgültig seyn, ohne seinen Fächern ꝛc. Abbruch zu thun. Der Geschichtsforscher dagegen kann nur aus Interesse am historischen Glauben Dokumente, Monumente ꝛc. aufsuchen, prüfen ꝛc.; er vermag nicht indifferent gegen das historische Glauben zu seyn, so daß irgend etwas für dieses Glauben als bloße Vermuthung, Annahme, Hypothese, dahin gestellt bleibe. Auch der Vermuthung spürt er nach, ob sie sich durch Dokumente als eine Glaubenswahrheit bestätige oder nicht. Im Gebiete des historischen Glaubens kömmt der Indifferentismus entweder nur als unbefangener vor, oder gar nicht. Aber es ist

2) das Glauben kein blos historisches, welches seine Gegenstände lediglich und allein in längst gemachten Erfahrungen habe; der Gegenstand des Glaubens kann vielmehr jenseits aller Erfahrung einerseits, und andrerseits ein Gegenstand innerhalb der Erfahrung, der wirklichen oder vorgeblich gemachten, seyn. Beides ist der Fall im Glauben, wie es das religiöse ist — reiner Vernunftglaube verknüpft mit dem historischen. So der Glaube, daß Gott sey, daß er die Welt erschaffen habe, daß er sie regiere, daß in ihr seine Macht und Weisheit walte; in diesen Angaben ist er ein rein religiöser, ohne alle Historie, es ist nichts Geschichtliches im Gedanken Gottes, im Glauben, daß er sey, noch in der Schöpfung, in der Vorsehung und Regierung. Die göttliche Vorsehung u. s. w. ist kein Gegenstand der Erfahrung, ist unsichtbar. Aber diesem Glauben an das Jenseitige aller Geschichte knüpft sich das Glauben an das Diesseitige derselben an, z. E. in der Angabe der Bibel, wo die Geschichte des israelitischen Volks mit dem Glauben an den

Digitized by Google

Gott dieſes Volks, der zugleich Weltſchöpfer und Regent ſey, verknüpft iſt. Hier kann es nun ſeyn, daß der Nachdenkende den von aller Erfahrung unabhängigen Glauben an Gott ꝛc., wie er nicht der hiſtoriſche iſt, keineswegs für gleichgültig halte, und ſich gegen ihn als den rein religiöſen keineswegs indifferent verhalte; aber daß ihm das an den Glauben geknüpfte Hiſtoriſche als Wahres verdächtig wird. Iſt dieſer Glaube mit dem Hiſtoriſchen an ihm in Dogmen oder Sätzen ausgeſprochen, ſo wird jene Gleichgültigkeit der dogmatiſche Indifferentismus ſeyn. Der Nachdenkende bezweifelt die Wahrheit des Inhalts der Dogmen, und es ſcheint ihm nicht der Mühe werth, ſeinem Zweifel durch Forſchung abzuhelfen. Aber dieſer Indifferentismus kann zurückſchlagen auf das Glauben, wie ſein Gegenſtand jenſeits aller Geſchichte und Erfahrung iſt d. h. auf das rein religiöſe Glauben, dann wird dem (vorerſt nur hiſtoriſch-dogmatiſchen) Indifferentiſten ſogar gleichgültig, ob die Religion eine Wahrheit ſey, oder nicht.

Sehr verſtärkt wird dieſer dogmatiſche Indifferentismus 3) in zweierlei Beziehung durch die Erfahrung, welche jeder machen kann und welche der Nachdenkende, indem er auf die Religion, noch ehe ſie ihm ganz indifferent geworden, reflektirt, auch leicht macht. Die Weltgeſchichte α) bietet ihm die Erfahrung dar, daß die Religion nicht eine und dieſelbe ſey, ſondern daß ein ganzes Gewimmel von Religion beſtanden habe und noch beſtehe, — die ſogenannten poſitiven Religionen; der religiöſe Glaube in ihnen iſt theils mit Bildern, Einbildungen, theils mit Meinungen, Gedanken, vorgeblichen Einſichten reichlich verſalzt. Zu dieſer Erfahrung geſellt ſich eben ſo leicht β) die andere, daß die Anhänger einer jeden Religion Anſpruch darauf machen, dieihre ſey die wahre. In den polytheiſtiſchen Religionen, z. E. in der Religion des römiſchen Volks war dieſer Anſpruch ohne große Strenge; ſtreng iſt er in den monotheiſtiſchen. Auf beiderlei Erfahrung darf der Nachdenkende nur weiter reflektiren, ſo werden ihm, indem er bereits den berührten Zweifel hegt, oft alle poſitive Religionen gleichgültig, und er verändert wohl gar ſeine Religion, wenn es ihm nöthig ſcheint. Der berühmte ſkeptiſche Philoſoph David Hume betrachtet in ſeiner

Geschichte Englands jede Confession und Sekte mit der größten Gleichgültigkeit, gedenkt aber mitunter doch der Religion als der allein wahren, mit der Andeutung, „daß diese noch keineswegs die des englischen Volks sey;“ Er hatte ein Interesse an der Religion, und einen Glauben, aber geschieden von aller Geschichte; in der protestantischen Kirche erzogen und äußerlich in ihr bleibend, griff es sie zwar nicht an, aber war indifferent gegen sie. Es ist

a) der Entstehungsgrund des praktischen Indifferentismus ein dogmatischer Rigorismus. Mit ihm verhält es sich in der Hauptsache so: Unter den Bestimmungen, welche die positiven Religionen mit der Religion als solcher gemein haben, befinden sich auch solche, durch welche sie sich von dieser, und jede positive von allen andern unterscheiden. Einige dieser Bestimmungen sind wohl wesentlich und an sich auch in der Religion als solcher enthalten, nur daß sie sich in ihr noch nicht distinkt von einander unterscheiden und offenbar zeigen; andere aber sind außerwesentlich, ja zufällig, blos accessorisch, nicht essentiell. Die wesentlichen haben eine innere Nothwendigkeit, sind permanent und unveränderlich immer dieselben, sie mögen nun in der Religion als solcher bereits distinkt seyn oder noch nicht. Jene accessorische hingegen sind, als außerwesentliche, veränderlich, und können, wie sie entstanden sind, auch vergehen, ohne daß die Religion als solche darunter leidet. Die Bekenner nun irgend einer positiven Religion halten, so lange sie ihr treu bleiben und dieselbe für sie das höchste Interesse hat, aufs Allerstrengste wie an jenem Wesentlichen, so auch an diesen accessorische Bestimmungen. Aber eben durch die genannten accessorischen unterscheidet sich die eine positive Religion von der andern und jeder andern. Je strenger daher die Bekenner der einen gegen die Bekenner aller andern die ihrige, als die allein wahre, festhalten, um so mehr bestehen sie auf jenen unterscheidenden Bestimmungen eben der ihrigen. So kömmt es denn, daß besonders von den Pflegern einer solchen Religion, von den Priestern und ihresgleichen die außerwesentlichen Bestimmungen für ebenso

Digitized by Google

wesentlich erklärt werden, wie die wesentlichen; dann aber auch, daß sie wohl gar bei ihrem Eifer für die Religion, die die ihrige ist, dieselben für die allein wesentlichen nehmen und die wahrhaft wesentlichen in den Hintergrund stellen. So entsteht demnach von den Priestern her und aus ihrem Interesse an der Religion, die ihnen anvertraut ist, ein blindes, ausschließendes und heftiges Eifern für dieselbe: der dogmatische Rigorismus. Gelangt nun einer oder der andere ihrer Bekenner, am seltensten einer ihrer Pfleger, aus was immer für eine Veranlassung dazu, daß er sie zum Gegenstande seines Nachdenkens und Forschens macht, so geht die Untersuchung leicht dahin, daß er das in ihr Wesentliche, wodurch sie Religion ist, von dem in ihr Unwesentlichen unterscheidet und nun dem Letztern, worauf ihre Pfleger das höchste Gewicht legen, wenig oder gar keinen Werth beilegt; von dieser Seite wird ihm dann seine positive Religion gleichgültig. Es entsteht der vorhin betrachtete dogmatische Indifferentismus und mittelst seiner entspringt aus eben jenem Rigorismus der praktische Indifferentismus im Besondern folgendermaßen:

Die polytheistischen Religionen ohne Ausnahme hatten und haben eine Menge von Bestimmungen, die außerwesentlich sind. Die Priester hielten strenge darauf. Sokrates z. E. kam zum Nachdenken darüber und schied vorerst für sich, dann auch für seine Schüler das Unwesentliche vom Wesentlichen ab. Hiemit aber wurde er nebst ihnen gleichgültig gegen die positive Religion, deren Bekenner er mit ihnen bisher war. Priester und Volk wurden diesen Indifferentismus gewahr und aus ihrem Rigorismus kam die Verfolgung. Der dogmatische Indifferentismus dieses Mannes wurde aber nicht die Veranlassung für ihn und seine Schüler, etwa den Aristipp abgerechnet, daß aus jenem Rigorismus ein praktischer Indifferentismus entstand. Zu den Zeiten Cicero's war den gebildeten Römern die vaterländische Religion so ziemlich gleichgültig geworden; aber Cicero wenigstens ist, obzwar ein dogmatischer Indifferentist, doch kein praktischer, wie seine

Digitized by Google

Pflichtenlehre beweis't. Die Religion der Israeliten hatte wesentliche und unwesentliche Bestimmungen. Die Propheten deuten in dem Ausspruche: „Opfer und Brandopfer gefallen dir nicht" darauf hin; aber zur Zeit Christi wurde von den Pharisäern das Außerwesentliche für das Wesentliche gehalten. Petrus und Paulus selbst hielten anfangs rigoristisch streng auf die Religion ihres Volks, wurden dann dogmatisch indifferent gegen dieselbe, allein doch keine praktische Indifferentisten. So ist es auch mit der muhammedanischen Religion; die Wechabiten sind dogmatisch-indifferent gegen das ihr Außerwesentliche, nicht aber gegen den Koran und seine Gesetze. Selbst unter den dogmatischen Lehren der christlichen Religion kamen und kommen noch solche vor, die ihr an und für sich nicht wesentlich sind, und es hat die christliche Gemeinde Lehrer gehabt, die durch ihren dogmatischen Rigorismus Veranlassung zur Entstehung eines dogmatischen Indifferentismus gaben. Z. E. jene hyperorthodoxen Theologen, die, wie Calov, Götze und andere, so gelehrt sie auch waren, doch wenn es darauf ankam, irgend einen Glaubensartikel zu bewahren und zu vertheidigen, für das Außerwesentliche, wie für das Wesentliche desselben, ohne Schonung zu Werke gingen, was dann die Folge hatte, daß Männer wie Lessing dogmatische Indifferentisten wurden, ohne jedoch dem praktischen Indifferentismus zu huldigen, z. E. sich den französischen Encyclopädisten beizugesellen. Aus dem dogmatischen Indifferentismus aber kann

b) der praktische hervorgehen. Unter den Bestimmungen jeder positiven Religion sind nämlich für ihre Bekenner auch Gesetze und Verhaltungsregeln überhaupt, die sie zu befolgen haben, und ohne deren Befolgung sie ihre Bekenner nicht ferner seyn würden. Zu diesen Gesetzen und Regeln werden sie von Jugend auf, oder indem sie als Erwachsene zu ihr übergehen, eingeübt; dann halten jene Gesetze und Regeln sich lediglich an der Gewohnheit, und es wird durch den besondern Unterricht, der hinzu kommt, die Kenntniß derselben geläufig. Ueber die Befolgung

Digitized by Google

wachen vornämlich die, denen obliegt, alles, was den Vorschriften gemäß geleistet werden kann und soll, zu administriren und leisten zu lassen, die Verwalter des Cultus. Jene Gesetze und Regeln sind theils von der Art, daß sie den Menschen in Ansehung seines Geistes, seiner Vernunft, seines Verstandes und Willens in Anspruch nehmen, und in ihrer Anerkennung und Befolgung seine Ausbildung befördern; theils aber gehen sie auf Akte, Handlungen und Willensäußerungen, welche direkt keine Beziehung auf seine Veredlung und Bildung haben. Aber hierauf gehend haben sie an ihnen selbst eine Zufälligkeit, die leicht, indem sie bemerkt wird, zu dem Gedanken führt: es sey gleichgültig, wie der Mensch in Ansehung ihrer sich verhalte, ob er sie befolge oder nicht. Alle sogenannten opera operata, Werkheiligkeit ꝛc., die in einer Religion vorgeschrieben sind, haben diese Beschaffenheit des Zufälligen, z. E. der Besuch des Tempels blos als solcher, das Abbeten des Rosenkranzes. Andere solche Akte weisen zwar als symbolische Handlungen, wie bei den Protestanten die Taufe und das Abendmahl, auf Erkenntnisse oder Glaubensbestimmungen hin, die wirklich wesentlich und dem Menschen in Ansehung seines Geistes und Herzens nöthig sind; allein sie weisen nur darauf hin und haben an und für sich die Zufälligkeit mit den vorhergenannten Akten gemein. Die Priester, als Verwalter des öffentlichen Cultus der positiven Religion, halten streng auf die Befolgung aller jener Gesetze und Vorschriften. Prüft nun der eine oder der andere, der nicht zu dieser Priesterschaft gehört, alle jene Bestimmungen der Religion, zu der er sich bekennt, so wird daraus, je strenger von den Priestern auf die Befolgung gehalten wird, um so leichter resultiren: es sey gleichgültig, ob diese oder jene Regel befolgt werde; und ist die Befolgung der Vorschriften von den Priestern zur Gewissenssache gemacht, so kann der Prüfende gar leicht gegen das eigne, wie gegen das, ihm von jenen aufgedrungene Gewissen indifferent werden. Solcherweise bringt sich der praktische Indifferentismus, von der bloßen Möglichkeit her, aus der

Digitized by Google

positiven Religion selbst mittelst des Dogmatischen zur Wirklichkeit. Aber dahin, daß er der Wirkliche werde, muß es nicht kommen; denn die Wirklichkeit, zu welcher es der praktische Indifferentist, ohne dazu genöthigt zu seyn, bringt, ist nur die Wirklichkeit in der Erscheinung; wer erst dogmatisch, dann praktisch indifferent wird, dürfte nur seinen Indifferentismus prüfen, so würde er ihn ablegen.

§. 3.

Der praktische Indifferentismus für sich in der Theorie.

In ihr bewegt er sich mittelst folgender Elemente:

1) Daß der Mensch einen Willen habe, kann er selbst nicht bezweifeln; denn die Erfahrung seines Willens macht er selbst: er erfährt ihn als den seinigen; jede Erfahrung aber ist eine Wahrheit und läßt keinen Zweifel aufkommen. Aber woher der Wille, den er hat, gekommen, wodurch er ihm geworden sey, das kann Keiner erfahren. Die Frage nach dem Ursprung des Willens ist daher unbeantwortlich, und jeder zu ihrer Beantwortung gemachte oder zu machende Versuch ist, da ihm keine Erfahrung zu Hülfe kömmt, indifferent. Eine Wissenschaft, die solchen machen würde, überschritte die Gränze der Erfahrung; und dem Verständigen und nur auf Erfahrung sich Verlassenden müssen daher alle Versuche der Wissenschaft von dieser Art nichtig seyn. Nur Sophisten können sich auf dergleichen Fragen einlassen.

2) Daß der Wille des Menschen frei sey ist eben so gewiß und wahr, wie das, daß er einen Willen habe; denn er darf nur sich und Andere in seinem und ihrem Wollen und Wirken beobachten, so kömmt er zu der Erfahrung, daß er und jeder seines Gleichen unter dem Vielen und Verschiedenen, was von ihm wahrgenommen wird, zu wählen vermag. Aber solche Fragen wie die, nach dem Wesen dieser Willensfreiheit, nach einem Grunde, aus welchem sie Freiheit sey, besonders wie die nach ihrer Möglichkeit, (gegen die Behauptung, daß der Wille nicht frei sey, daß der Mensch in allem, was er will,

Digitized by Google

determinirt werde,) kann keine Erfahrung beantworten; sie also sind unnütz und als unbeantwortlich insgesammt gleichgültig; und eine Wissenschaft, die eine Freiheitslehre hätte, angehend diese Wesenheit und Ursprünglichkeit wäre vergeblich. Gegen eine solche ist der Verständige indifferent. Ihm ist

3) und zwar auch durch die Erfahrung gewiß, daß es, so frei sein Wille sey, wie er anerkennt, dennoch für ihn eine Nothwendigkeit gebe, die diese Freiheit beschränke und über die er, wenn es aufs Handeln ankomme, mit seinem Wollen nicht hinauskönne. Die von dieser Nothwendigkeit für einen jeden gemachte Erfahrung wird selbst mit Nothwendigkeit gemacht. Der Ausdruck für diese Wahrheit kann so gegeben werden: **omnia possum velle, at non omnia efficere.** Wird die Nothwendigkeit, wie sie jeder an sich und an andern erfährt, zum Gegenstand seiner Beobachtung gemacht, so ist das Resultat wieder eine Erfahrung, nämlich die, daß sie eine zweifache sey.

a) eine solche, in welcher jeder, so wie er empfindet, sich selbst findet, ohne sich in sie gebracht zu haben; er wird in sie hineingeboren, sie wird mit ihm geboren — sie ist die *natürliche* Nothwendigkeit, und er, wie er sie erfährt, begreift und bezeichnet sie als das Naturgesetz. Gegen diese Nothwendigkeit nun verhält und kann der Mensch sich nicht indifferent verhalten; vielmehr, indem er sie und sich im Verhältniß zu ihr beobachtet, macht er die Erfahrung, daß seine ganze Existenz und Thätigkeit in ihr, und alle seine Freuden und Genüsse, seine Leiden und Schmerzen durch sie bedingt seyen. Die Natur bietet ihm durch ihre Kräfte und durch deren Wirkungen und Erzeugnisse die Mittel dar, sich in ihr, was seine Existenz, die Freude an seinem Leben und seine Bedürfnisse überhaupt betrifft, zu erhalten. Aus Interesse an sich selbst nimmt er, wie er selbst wieder erfährt, nothwendig ein Interesse an der Natur und ihrem Gesetz. Je genauer und vollständiger seine Naturkunde wird, um so mehr ist er durch sie in Stand gesetzt, für obgenannte Bedürfnisse die Natur selbst zu benutzen. Keineswegs gleichgültig gegen sie und ihr

Digitized by Google

Gesetz, geht er darauf aus, sie und es möglichst vollständig zu erkennen. Aber auf dem Standpunkte, wo in ihm der Indifferentismus entsteht, sind und können seine Erkenntnisse nur Erfahrungen seyn. Mittelst des Experiments und der Beobachtung besonders durch Instrumente, die er erst erfindet, gelangt er zu diesen Erfahrungen und so zu einer Naturkunde oder Wissenschaft, wie er sie nennt. In ihr geht sein Streben hauptsächlich dahin, die Gesetze, unter denen die Naturkräfte stehen und wirken, zu erfahren, denn er sieht wohl ein, daß ihre Erkenntniß dem Gebrauch dieser Kräfte und ihrer Erzeugnisse für sein Leben sehr förderlich sind. Er legt's in seiner Naturkunde, durch Erfahrung dazu veranlaßt, auf eine Mechanik, Mineralogie, Astronomie, Botanik, Zoologie an, und ist darin nichts weniger als indifferent. Wird aber gefragt nach dem Wesen der Natur, dem Prinzip ihrer Kräfte, dem Ursprung ihres Gesetzes, nach dem Grunde, aus welchem dasselbe das Gesetz für die mechanische, chemische und organische Bewegung sey, so erklärt er, lediglich gehalten in der Erfahrung, solche Fragen für unbeantwortlich und sogar ihre Beantwortung, wenn sie möglich wäre, für werthlos, denn er komme damit für sein Leben nicht weiter. Diese Erklärung ist die des Indifferentisten gegen eine Theorie, deren Gegenstand nicht die Natur-Erscheinung, sondern ihr Wesen und Prinzip ist, und die schon längst Philosophie der Natur oder spekulative Physik genannt wurde. Das Aeußerste, was der Indifferentismus in Bezug auf die Naturkunde, (weil er auch davon, wie sehr sie durch dasselbe gefördert werde, die Erfahrung gemacht hat,) als Theorie gelten läßt, ist die reine Mathematik und die Logik. Es findet nun aber der achtsame Mensch auch

b) sich unter einer Nothwendigkeit gestellt, von der er auf sie reflektirend erfährt, daß er sich selbst ursprünglich unter sie gestellt habe; eine Nothwendigkeit, die er kraft seines freien Willens für eben diesen Willen und für sich in seinem Beschließen und Handeln zur Nothwendigkeit gemacht habe. Auch die Anerkenntniß dieser Nothwendig-

Digitized by Google

keit und sie selbst, ja sie vorzugsweise bezeichnet der Erfahrungskundige mit dem Ausdruck: Gesetz. Was Pflicht, Recht, gut und böse, was Sitte und deren Gegentheil ist, das alles ist es geworden und wird es durch dies Gesetz wenigstens mittelst seiner. Sittengesetz, moralische Nothwendigkeit. — Sich für seinen Willen, kraft desselben und für sich selbst in seinem Leben ein solches Gesetz zu entwerfen, dazu wird er, wie er an sich selbst erfährt, bewogen, eben indem er sein Leben, seine Verhältnisse in ihm, die Mittel zu seiner Erhaltung und Förderung beachtet; die mit dieser Beachtung zugleich wirksame Klugheit ist es, daß und warum er sich unter ein solches Gesetz, welches selbst das Werk des menschlichen Willens ist, stellt, oder unter ihm sich hält und behauptet. Aus den materiellen Interessen des Menschen an ihm selbst in seinen Gefühlen, Vorstellungen, Trieben, Begierden, Neigungen, selbst in seinen Leidenschaften kömmt nothwendig ein Interesse an diesem Moralgesetz, das dann Civilgesetz ꝛc. wird. In Bezug auf jene materiellen Interessen kann er sich nicht indifferent verhalten; er ist also nach dieser Seite hin kein praktischer Indifferentist; und sogar auch da nicht, wo eine sogenannte Theorie besagten Gesetzes, eine Gesetzeskunde, Jurisprudenz u. dgl. offerirt wird. Nach Gesetzen, wie er sie ursprünglich durch seinen freien Willen diesem und sich selbst dictirt, regelt er im Verhältniß zu sich selbst sein Leben, um seiner möglichst froh zu werden; er stellt daher eben seine Triebe, seine Begierden, Leidenschaften unter das Gesetz, beherrscht sie, hält in ihrer Befriedigung Maaß und Ziel und wird so der praktisch Verständige. Aber er steht auch im Verhältniß zu Andern, die wie er des Willens und der Freiheit nicht ermangeln. Die Erfahrung macht er leicht, daß er für sich allein weder zur Abwehr der aus der Natur ihn bedrohenden Gefahren, noch auch bei seiner Bearbeitung der Natur zur Hervorbringung aller Mittel für die Förderung seines Lebens irgend etwas von Bedeutung vermöge, vielmehr daß eine Association der Menschen für die genannten Zwecke, die jeder Einzelne hat, überaus

Digitized by Google

ersprießlich sey. Wenn er auch außer einem solchen Verein bestehen könnte, wird er doch nicht außer ihm bleiben, sondern mit Anderen zusammentreten. Das nächste Erforderniß aber für die Societät sind gemeinschaftliche Willenserklärungen der Einzelnen, sich auf eine gewisse Weise zu verhalten. Diese gemeinsamen Erklärungen werden dann eben so viele Nothwendigkeiten, unter welche Jeder im Vereine sich stellt und fügt. Sie sind die von allen Einzelnen im Vereine gemachten Gesetze, und haben zum Zweck Erhaltung und Förderung des Lebens. So schafft der Mensch sich durch seinen Willen die Gesetze für seinen Willen an, jeder in Bezug auf sich und alle in Bezug auf einander. Was er aber sich anschafft, das kann er auch wieder abschaffen; ein bleibendes Interesse an den einmal gemachten Gesetzen ist also, wie er zu erfahren vermag, gar nicht nothwendig. Aendern sich die Verhältnisse jedes Einzelnen im Verein und die des Vereins selbst, so werden auch die Gesetze verändert. In dieser Rücksicht ist es möglich, daß der Mensch im Einzelnen und in einer Gesammtheit gleichgültig wird gegen die bestehenden Gesetze und auf andere ausgeht. Hier ist also der Indifferentismus, von der Praxis aus, in der Theorie am Tage; vollends aber führt ihn auf diesen Punkt die Erfahrung, daß die Frage, woher der menschliche Wille die Virtuosität habe, sich selbst das Gesetz oder sich zum Gesetz zu machen, gleichfalls für unbeantwortlich gehalten wird. Es gibt eine Gesetzeskunde als reelle Wissenschaft nur so lange, als Gesetze der materiellen Interessen wegen gelten. Aus diesem Grunde der, welcher bloß der Erfahrung huldigt nothwendigerweise gegen den Versuch einer Wissenschaft gleichgültig, deren Inhalt die Erkenntniß des Gesetzes unabhängig von allen Interessen der Menschen wäre. Eine spekulative Ethik ist ihm so viel werth, wie eine spekulative Physik, nämlich nichts. Der Mensch findet

c) sich noch unter ein drittes Gesetz gestellt, das weder die natürliche noch die moralische Nothwendigkeit ist. Er erfährt nämlich diese Nothwendigkeit weder als eine solche, in

die er ohne sein Zuthun gesetzt ist, (als die natürliche,) noch als eine solche, in die er sich selbst gesetzt hat, (die moralische) er erfährt sie also gar nicht; von ihr, dieser dritten, ist gar keine Erfahrung möglich, und der, welcher die Erfahrung allein für das Prinzip der Wahrheit hält, kann höchstens nur einräumen, daß sie, — die unerkennbare, weil sie nicht zu erfahren stehe, — eine denkbare und gedachte sey. Indem sie gedacht wird, entsteht wohl die Frage nach ihrem Grunde; und wird sie als das Gesetz für den Menschen, ja auch für die Natur gedacht, so kann daraus die Frage nach dem Urheber dieses Gesetzes werden. Dies Gesetz, ein nur gedachtes, würde, wenn es wäre, jenseits aller Erfahrung, also jenseits des Menschen oder der Welt seyn und des Gesetzes Urheber, wenn er ist, gleicher Weise. Ist der Name dieses Urhebers, wenn ihm die Menschen, in ihrem Gedanken von ihm, einen Namen geben, etwa Gott, nun so wird freilich in jene Gedanken und dann in der Vorstellung gesagt werden können, Gott sey der Urheber des Gesetzes und wird es das göttliche heißen dürfen. Hält sich der Reflektirende lediglich und allein in den Grenzen der Erfahrung, so wird ihm (eben weil das göttliche Gesetz und Gott selbst, der Grund jener dritten Nothwendigkeit, nur gedachte sind) vorerst zweifelhaft seyn, ob ein solches Gesetz, und ob Gott selbst Wirklichkeit habe. Er, in diesem Zweifel und übrigens der Erfahrung als dem Prinzip seiner Ueberzeugung, ganz getreu, auch für sich und seine Interessen durch das Natur- und menschliche Gesetz befriedigt, wird indifferent werden gegen jene dritte Nothwendigkeit und ihren Grund, gegen das Gesetz also wie es Gott und gegen ihn, den es zu seinem Urheber hat. Sein Indifferentismus in diesem Punkte ist dann nach zwei Seiten hin in der Theorie vollendet:

α) nach der des Glaubens, im Dogma u. dgl. Die Religionen insgesammt enthalten auf die verschiedenartigste Weise eine Anerkenntniß des Seyns, der Wirklichkeit Gottes oder der Götter. Der praktische In-

differentismus in seinen Zweifeln und dann eben in seiner Gleichgültigkeit gegen das Gesetz als göttliches und gegen das Seyn Gottes wird also von dieser Seite der dogmatische seyn. Es ist dann dem Menschen gleichgültig, weß Glaubens er und die Andern, wie er Erfahrung von ihnen hat, in Ansehung der Gesetze für ihn und für sie Alle seyn mögen, ob sie Polytheisten, Monotheisten, Christen, reine Theisten ja sogar ob sie Atheisten sind. Er muß wohl, zufolge der geschichtlichen Erfahrungen, welche andere und er gemacht haben, einräumen, daß kein Volk, kein Staat, keine Verfassung, kein Gesetz für ein Volk bisher bestanden habe und bestehe, ohne alle Religion; aber es ist ja auch die Erfahrung vorhanden, daß für das eine Volk die eine Religion, für das andere eine andere, für ein drittes mehrere Religionen zusammen Gültigkeit hatten und haben. Es scheint also indifferent, so sehr die Religion einstweilen ein Bedürfniß für die Völker seyn möge, zu welcher von allen sich irgend eins bekenne. Die rein theistische hat freilich, wie die Geschichte und die eigene Erfahrung des Menschen lehren, noch bei keinem Volke, sondern nur bei einzelnen Individuen Eingang gefunden, und Bestand gehabt; aber daraus folgt nicht, daß sie nie Eingang finden und es nie ein Volk geben werde, das sich zum reinen Theismus bekenne und für seine Rechte, Ordnung ꝛc. an ihm ein Erhaltungsmittel habe; ja es folgt sogar daraus nicht, daß in der Geschichte keine Zeit kommen könne, wo einzelne Völker und endlich sie alle insgesammt ohne alle Religion, atheistisch, in freier, gesetzlicher Verfassung zu leben und zu bestehen vermochten. Also bis zum Atheismus hin ist auf dieser Seite der Indifferentismus in gleicher Weise praktisch und dogmatisch. Auf der andern

β) ist er in der Theorie lediglich praktisch folgendermaßen: Zur Erkenntniß des Naturgesetzes bringt der Mensch durch seine Beobachtung und Studien sich selbst, von

dem Punkte aus, wo er anerkennen muß, (weil er es erfährt) daß das Naturgesetz nicht ihn selbst zu seinem Urheber habe; zur Erkenntniß des moralischen Gesetzes für seinen freien Willen, wie er etwa dasselbe nennt, bringt er gleicher Weise sich selbst, ja auch dazu, daß er weiß, er selbst sey kraft seines Willens und Verstandes der Urheber dieses Gesetzes. Jene zweifache Erkenntniß läßt nicht zu, daß er praktisch-indifferent werde oder bleibe in Ansehung des Natur- und Moralgesetzes; die Erfahrung bewahrt ihn vor solchem Indifferentismus. Aber von dem sogenannten göttlichen Gesetz und von Gott selbst, der es gegeben habe und um deßwillen es das göttliche sey, vermag der Mensch keine Erkenntniß zu haben; von beiden ist keine Erfahrung möglich. Wird nichts desto weniger von einzelnen Individuen als solchen, oder in ganzen Massen (kirchliche Gesellschaft) für jedes derselben ein solches göttliches Gesetz anerkannt, so urtheilt derjenige, welcher keine Erkenntniß dessen, wovon keine Erfahrung möglich ist, einräumt: jene Anerkenntniß komme aus einer Selbsttäuschung, mit dem: ihnen Gewißseyn des göttlichen Gesetzes und mit ihrem sich dem Gesetz Fügen — mit dem Gewissen, sey es nichts; ihre Meinung und Selbsttäuschung gehe dann wohl noch weiter, etwa bei der Frage: Woher das Gewissen komme? in der Antwort: „dieß sey von Gott," von dem sie doch nichts wissen; dieß alles seyen nichtige Vorstellungen, leere Worte; das Gewissen, wenn von ihm noch die Rede seyn könne, könne nichts anders seyn, als ihre Gewißheit des Naturgesetzes und des sich und andern gegebenen; es gebe höchstens ein juristisches Gewissen ꝛc. Was also der Indifferentismus auf der einen Seite ist angehend den Glauben, das ist er auf der andern angehend das Gewissen. Theoretisch gibt sich dieser praktische Indifferentismus auf beiden Seiten, besonders in unsern Zeiten, durch die Urtheile zu

Digitized by Google

erkennen, wie sie dermalen in der Welt und, wo Preßfreiheit ist, öffentlich geworden sind, nämlich durch die Urtheile über das Verhältniß der Obrigkeit zu ihren Völkern und Unterthanen, indem zum Theil noch aus alter Zeit her der Glaube waltet, daß alle Obrigkeit von Gott eingesetzt sey, daß es ein göttliches Recht gebe, kraft dessen regiert werde und der Regent selbst seine Stellung habe; Gegensatz: kraft des Volks Willen.

§. 4.

Der praktische Indifferentismus in der Praxis selbst.

In der Theorie hat er ein Interesse daran öffentlich kund zu werden, und bringt daher von sich, soviel er kann, an den Mann. Seine Organe gehen ehrlich mit der Sprache heraus: so z. E. Helvetius in seinem Werke de l'esprit, welches eine offene Erklärung des praktischen Indifferentismus in der Theorie enthält. Mit dieser offenen Erklärung oder Lehre fängt jedoch der Indifferentismus schon an sich in die Praxis zu stellen. — Das Lehren ist ja ein Thun. — In der Praxis selbst verhält es sich aber mit ihm anders; in ihr hat er ein Interesse sich zu verheimlichen, denn in ihr thut ihm, so wie er allgemein bekannt wird, diese Bekanntschaft Abbruch, denn durch diese würde er sich selbst zu Grunde richten. Die Praxis nun, in welcher er der praktische Indifferentismus ist, hat zu ihrer Basis das Zusammenleben der Menschen. Isolirt für sich wird keiner auch nur in der Theorie, geschweige in der Praxis ein Indifferentist zu seyn das Bedürfniß haben, aber im Zusammenleben tritt für den Einzelnen nach seinem besondern Charakter, seiner Gesinnung und Stimmung dieß Bedürfniß ein. Im Socialleben nämlich regen sich, wie es zur geistigen Entwickelung des Menschen kömmt, die Ehrliebe und Eigenthumsliebe. Jeder, so wie er seiner sich bewußt worden und zur Selbstliebe gekommen ist, begehrt von jedem, mit dem er zusammenlebt, und

Digitized by Google

gegen deſſen Urtheile er nicht gleichgültig ſeyn kann, anerkannt und geachtet zu werden; und dieſe Begierde nach Anerkennung ſteigert ſich zu einer Neigung — Ehrliebe genannt. Sie hat einen idealen Gegenſtand, die Ehre, ein intellectuelles Gut; aber der ſeiner ſich Bewußte iſt zugleich der ſich Fühlende, Lebende. Die Bedingungen, ohne die er nicht zu leben vermag, bis zu den Nahrungs- und Genußmitteln hin finden ſich vorerſt in der Kindheit vor ohne ſein Zuthun: er wird von Andern ernährt, gepflegt ꝛc.; aber er kömmt, ſich intellectuell entwickelnd nothwendig zur Erkenntniß, daß er jener Bedingungen und Mittel zu ſeinem Leben bedürfe und in ihrer Erwerbung mitthätig, ja endlich allein thätig zu ſeyn vermöge, ſo entſteht die Neigung eines jeden in der Geſellſchaft dem andern gegenüber etwas zu beſitzen. — Eigenthumsliebe. Beiderlei Neigungen aber können Leidenſchaften, die Ehrliebe zur Ehrſucht, die Eigenthumsliebe zur Habſucht, und da bei jener auf das Urtheil Andrer das Meiſte ankömmt, ſo kann aus ihr, mittelſt der Habſucht, Herrſchſucht werden, d. i. Leidenſchaft des Einen in Anſehung des Willens der Andern, daß ſie dem ſeinigen ſich fügen; der Herrſchſüchtige geht darauf aus, eine Macht des Willens über den Willen Andrer zu erringen, kurz der Mächtige zu werden. Die Eigenthumsliebe auf der andern Seite auch als Leidenſchaft iſt auf ihrer Spitze — der Geiz; es genügt dem Habſüchtigen nicht, was er beſitzt; er ſucht ſein Eigenthum ins Unbegrenzte zu erweitern, und entdeckt er, wie ſehr die Menſchen für ihr Leben und deſſen Erhaltung von materiellen Gütern abhängig ſind, ſo kann er, indem er der Reiche geworden, was ſein Verhältniß zu allen andern angeht, ſie durch ſeine Mittel, wie der Herrſchſüchtige durch ſeine Willensmacht, ſich dienſtbar zu machen ſuchen.

Weder die Herrſchſucht noch die Habſucht iſt der Entſtehungsgrund des praktiſchen Indifferentismus. Sein Prinzip iſt vielmehr eben das, woraus die Neigung zur Leidenſchaft wird. Der Egoismus, aus welchem der Menſch, welcher natürlicher und unbefangener Weiſe ſeine Ehre liebt, herrſchſüchtig, und der, welcher eine Liebe zum Eigenthum hat, hab-

Digitized by Google

süchtig wird, ist es auch, aus welchem er praktisch gleichgültig wird gegen Gesetz und Gewissen. Die Mächtigen und Reichen sind und müssen nicht darum, weil sie die Mächtigen und Reichen sind, auch praktische Indifferentisten seyn; aber umgekehrt, wo der Indifferentismus nicht in der Theorie stehen bleibt, sondern in die Praxis selbst eingeht, ist er entweder der Indifferentismus der Macht oder des Reichthums. In der einen oder dem andern hat er seine erscheinende Wirklichkeit. Die Macht des Einzelnen kann die des Gesetzes seyn, unter welchem alle andere stehen und welches ihm über sie diese Macht gegeben hat, dann wird er, das Gesetz anerkennend, weder gegen dasselbe, noch gegen das Prinzip dieser Anerkenntniß, gegen das Gewissen, indifferent zu seyn vermögen. So bei einem Volke, dessen Verfassung die demokratische ist, z. E. in den nordamerikanischen Freistaaten. Die Regenten in der Demokratie, ein Einzelner wie z. E. der Präsident jener Staaten, oder mehrere zusammen, wie die römischen Consuln, haben ihre ganze Macht durch das Gesetz und das Gesetz ist von ihrem Willen ganz unabhängig, sie haben es anzuerkennen und ihm gemäß ihre Macht in Ausübung zu bringen, und sind daher praktisch nicht, kaum dogmatisch indifferent. Das Nämliche gilt von ihnen in der Monarchie, sogar vom Sultan, und wäre es auch nur durch die Macht des Koran über ihn.

a) Der praktische Indifferentismus des Mächtigen. Er hebt damit an und geht darauf aus, daß der einzelne Mensch, dem durch seine besondere Situation und durch die begünstigenden Verhältnisse zu Andern die Veranlassung dazu gegeben ist, seinen Willen zum Gesetz für alle die, mit denen er zusammenlebt, zu machen strebt, Gesetze also die bereits vorhanden sind und denen sich die andern bisher gefügt haben, aufhebt, wo nicht durch Worte und öffentliche Deklaration, so doch durch die That. Aber dazu, daß einer seinen Willen an die Stelle der bestehenden Gesetze bringe, diese vernichte und jenen zum Gesetz mache, sind mancherlei Mittel erforderlich. Das erste ist, daß der Eine die Andern, die ihm etwa bereits anerkannt haben, ihn als einen Tapfern, Entschlos-

Digitized by Google

senen ehren, sich geneigt und immer geneigter mache. Zu dem Ende muß er eine Kenntniß derselben sich erwerben, und dann in dieser Erkenntniß schlau, klug zu Werke gehen, um ihre Meinung und Neigung von allen andern abzuziehen und auf sich hinzulenken. Gelingt das, so ist das zweite, daß der Mächtige mißtrauisch sey und fort und fort mißtrauisch bleibe, einerseits gegen sich selbst, andrerseits gegen Alle, die er bereits mit allen ihren Interessen in das seinige hineingezogen hat. — Gegen sich; er darf keinem irgend eine Blöße geben, denn jeder von den Uebrigen, der Energie hat, hat auch Lust zu der Macht, welche der eine sucht, er muß gegen seine Neigungen und Leidenschaften streng auf der Hut seyn; so viele auch von ihm verführt worden, muß er sich doch hüten, von irgend einem verführt zu werden. — Mißtrauisch gegen die Andern; er bedarf ihrer als der Werkzeuge, mittelst deren er seinen Willen zur Ausübung bringt; jeden muß er beobachten und beobachten lassen, er muß im Vertrauen Aller seyn und Niemand muß seines haben; alle Kräfte oder Potenzen in der Gesellschaft muß er zu den seinigen machen, sonst kann sein Wille nicht das Gesetz für alle Uebrigen seyn; die physischen und intellektuellen Virtuositäten der einzelnen Individuen müssen ihm zu Diensten seyn; und hat das Volk Religion und ein Gewissen in Ansehung der Rechte und Pflichten, so muß er auch diese für sich in Beschlag nehmen; das ganze Meinungswesen, wofür er die Religion hält, muß von ihm so behandelt werden, als sey es die Wahrheit; die Waffen zum Angriff und zur Abwehr, Pulver und Blei, Maschinen, Festungen ꝛc. kurz Alles muß in seiner Gewalt seyn: dann ist er der absolute Despot, aber dann ist auch der praktische Indifferentismus der Macht vollendet. Dieser ist auf das Scharfsinnigste und Consequenteste in der Praxis selbst untersucht und dargestellt worden von Machiavelli: il Principe übersetzt von Prof. Rehberg mit Anmerkungen und Exkursen.

Die Geschichte der Völker gibt die Beispiele desselben und Machiavelli hat gar oft auf geschichtliche Data hingewiesen. Wenn bei einem Volke eine große Revolution vorausgegangen

Digitized by Google

iſt und dieſe zu ihrem Ergebniß nicht entweder eine konſtitutionelle Monarchie oder Demokratie hat; ſondern (wie bei den Franzoſen nach Robespierre unter den fünf Direktoren) Alles, nach wie vor in einem ſchwankenden Zuſtande bleibt, dann kömmt es wohl dahin, daß Einer (Napoleon) ſich des ganzen Volks indirekt bemächtigt, und zwar anfangs noch mit Rückſichtsnahme entweder auf das früher ſchon beſtandene Geſetz, oder auf das aus der Revolution hervorgegangene und mit wirklicher oder ſcheinbarer Achtung vor demſelben; aber bringt er es dahin, daß ſein Wille entſcheidend wird für Jedermann, dann ſchlägt die Macht, ſey es bei ihm ſelbſt oder bei ſeinen nächſten Nachfolgern, leicht in den praktiſchen Indifferentismus aus. Cf. die Geſchichte der Römer. Julius Cäſar gerieth nicht hinein, aber Tiberius. „Oderint, dum metuant!“ In der abſoluten Monarchie, wie es immerhin zu ihr kommen möge, iſt es dem, der an die Spitze des Volkes ſich ſtellt, oder gedrängt wird, vollends leicht ſeinen Willen zum Geſetz zu machen, und praktiſch wie dogmatiſch, gegen das Geſetz für ſeinen Willen und gegen das Gewiſſen indifferent zu werden: ſo die abſoluten Monarchien Aſiens!

b) Der praktiſche Indifferentismus des Reichen. Auf Seiten der Macht gilt es darum, daß der Einzelne, der zu ihr gelangt iſt, oder zu gelangen ſtrebt, ſeinen einzelnen Willen zum Geſetz mache für Alle. Auf Seiten des Reichthums, wenn in ihm der Indifferentismus ſich regt und praktiſch wird, gilt es zunächſt nicht dieſes, ſondern nur das, daß der Reiche ſeines Lebens in aller Bequemlichkeit und auf das Allumfaſſendſte und Innigſte froh werde. Der nächſte Zweck, der auf Seiten der Macht das Thun iſt, iſt auf Seiten des Reichthums das Genießen. Hat die Macht den Zweck erreicht, daß der Wille des Mächtigen als Geſetz gilt und beſteht, ſo geht freilich das Thun ins Genießen über: es reicht die Macht dem Reichthume die Hand, der Mächtige ſtrebt der Reiche zu ſeyn. Der nächſte Zweck der Macht bleibt jedoch der Despotismus; der nächſte des Reichthums hingegen als der des angedeuteten Genuſſes iſt (wofür der Deutſche Gottlob! kein Wort hat) der Libertinismus. Es ſind nämlich

Digitized by Google

1) Reichthümer die Mittel zur leichten und bequemen Befriedigung der Begierden ꝛc., und wie sie diese Mittel sind, so werden sie leicht von jedermann dafür anerkannt. Durch sie

2) wenn er ihrer, sey es durch Fleiß, Arbeit, Gewinn, Zufall ꝛc. theilhaftig worden, macht der Mensch sich von allen denen, mit welchen er in Gesellschaft leben muß, möglichst unabhängig; seiner Bedürfnisse wegen, da er die Mittel hat, sie zu befriedigen, braucht er nicht für Andere zu arbeiten, sich anzustrengen und eben so wenig sich um ihre Gunst zu bemühen. Je reicher er wird; um so freier wird er in dem Sinne nämlich, daß diese Freiheit seine Unabhängigkeit von allen andern ist. Hier nun tritt der Unterschied der Tendenz, welche die Macht und welche der Reichthum hat, hervor; jene Tendenz der Macht nämlich besteht, wenn der Egoist der Mächtige wird und ist, darin, daß er die Andern um ihre Freiheit bringt; die des Reichthums darin, daß er sich von Andern frei und unabhängig erhält, und es ihm indifferent ist, ob sie frei sind oder nicht. Aber es kann

3) die Erfahrung nicht ausbleiben, daß zeitliche Güter in Hülle und Fülle auch die Mittel sind für den, der in ihrem Besitz ist, die Andern von sich abhängig zu machen, wenn nämlich diese nicht in gleichem Grade und Masse solcher Güter theilhaftig sind. Dieser Erfahrung gemäß wird der Reiche die Nichtreichen leicht zu Allem bewegen können, was er will, wünscht und begehrt: zu seinem Dienst ist Alles bereit, denn er kann bezahlen. Wie die Macht auf den Reichthum, so geht dieser auf die Macht selbst aus. Der Reiche nämlich bleibt der Besitzthümer nicht gewiß, wenn der Wille eines andern, welcher der Mächtige ist, über ihn waltet, und über ihn Gewalt hat. Er muß also selbst der Mächtige zu werden streben, um sich seines Reichthums und damit den vollständigsten Lebensgenuß sicher zu

Digitized by Google

ſtellen. So kommen am Ende der Indifferentismus der Macht und des Reichthums zuſammen, und ſo hat er ſeine Höhe erreicht, wo dann vom ewigen Geſetz und vom Gewiſſen ferner gar keine Rede ſeyn kann.

§. 5.

Kritik des praktiſchen Indifferentismus.

Sie kann verſucht werden aus dem Charakter derer, die ihm ergeben ſind, indem auf ihre Leidenſchaften, ihre Laſterhaftigkeit reflektirt, und der Verſuch gemacht wird, hieraus ihren Indifferentismus zu begreifen und zu beurtheilen. Aber in dieſer Weiſe gemacht, würde der Verſuch verdächtig ſeyn, denn wer vermag das Innerſte der Geſinnungen eines Andern mit Gewißheit und ſolchermaßen zu erkennen, daß er darüber ein entſcheidendes Urtheil auszuſprechen vermöchte? „Seine Argumente ſind," kann der Indifferentiſt ſagen, „bloße Inſinuation und können mich nicht treffen." Auch entſpringt ja, wie §. 3 gezeigt worden, der praktiſche Indifferentismus nicht aus irgend einer Leidenſchaft des Menſchen, ſondern dieſer geſellt er ſich nur zu; aus ihr alſo kann er, indem ſie für verwerflich erklärt wird, nicht als verwerflich und unlauter beurtheilt werden, und überdieß liegt beſonders dort, wo er der Indifferentismus der Macht iſt, nicht zugleich in ihm, als mit ihm innigſt vereinigt, eine Leidenſchaft, dergleichen die Herrſchſucht iſt. Hier kann er wohl ohne die Niederträchtigkeit und Abgefeimtheit des Mächtigen ſtatt haben, z. E. wenn dieſer ſich unter einer Menge Anderer durch ſeine phyſiſche und intellektuelle Kraft ein Anſehen erworben über den Willen der Andern und in ihr Macht gewonnen hat. Sind dieſe Andern um ihn her noch im Zuſtande der tiefſten, nahe an die Thierheit gränzenden Rohheit ihrer Triebe, Begierden u. ſ. w., und kömmt er auf den Gedanken, ſie, damit ſie ſich vertragen, wo möglich unter ein Geſetz zu bringen, ſo wird er vorerſt ſeinen Willen zum Geſetz für ſie alle machen und dieſem

Digitized by Google

Ansehen und Wirksamkeit durch seine Macht bei ihnen verschaffen, gesetzt auch er wäre übrigens noch so sehr indifferent gegen das Gesetz, das auch für seinen Willen gelte. Hier fände somit ein Indifferentismus statt, der, weil ohne Leidenschaft, nicht in Anklagestand versetzt werden könnte, und den die Umgebung wenigstens entschuldigen würde. Nicht also aus dem Charakter dessen, der sich ihm ergeben hat, sondern aus ihm selbst ist er zu beurtheilen.

Kritik desselben in der Theorie (§. 3).

Er hebt mit der Meinung an, daß die Wahrheit ihren Grund in der Erfahrung habe, wenn und sofern sie keine blos abstracte, wie die rein logische und rein mathematische, sondern eine konkrete und reelle Wahrheit sey. Daß dieser Anfang sogleich als eine Meinung bezeichnet wird, findet seine Rechtfertigung in der Beurtheilung selbst und durch sie. Die Meinung kann in den Satz gestellt werden: es ist etwas nur darum wahr, weil es erfahren wird. Was nicht zu erfahren steht, mag höchstens ein abstract Wahres, also ein Wahres nur der Form nach seyn, ein reell oder wirklich Wahres kann es nicht seyn. Diesem Satze zufolge wäre demnach die Erfahrung die Mutter der reellen und wirklichen Wahrheit. Sie ist es auch in der That, aber nur bei solchen reellen Wahrheiten, die ein vorübergehendes Daseyn: also kein Bestehen haben, und eben darum nur für den Moment interessant, aber an sich gleichgültig sind. Solche Wahrheiten sind die täglichen Erfahrungen, welche der Mensch, in Ansehung der Witterung u. dgl. macht; sie sind, eben weil die Empirie ihre Mutter ist, dem Indifferentismus preis gegeben. Aber um sie kann es ihm, im Interesse an der Wahrheit, und wenn er zur Theorie gebracht werden soll, nicht zu thun seyn; er ist vielmehr indifferent auch gegen diese Erfahrungen. Von jenen Wahrheiten unterscheidet sich die, welche ein stetiges Daseyn, ein wirkliches Bestehen hat, und hiemit den Namen der wirklichen Wahrheit verdient, theils durch ihre Allgemeinheit, theils durch ihre Nothwendigkeit oder dann durch beides zumal. Das ist der Cha-

Digitized by Google

rakter der Wahrheit, sie sey die abstrakte oder konkrete, allgemein und mit Nothwendigkeit geltend zu seyn, und das ist der Charakter der Erkenntniß des Wahren, eben diese Bestimmtheit des Allgemeinen und Nothwendigen zu haben. Ist der Indifferentist in der Theorie konsequent, als worauf er Anspruch macht, nun so wird er auch dagegen indifferent seyn, ob auf die Wahrheit reflektirt und ihr Ursprung erforscht werde oder nicht: er muß dem menschlichen Geiste es frei stellen, Untersuchungen über die Wahrheit vorzunehmen, oder es zu unterlassen, denn wie könnte er Indifferentismus seyn, wenn er hier Gesetze vorschreiben wollte? Die Erfahrung aber mag mittelst der Beobachtung mit noch so großer Umsicht und noch so gründlich angestellt werden, so vermag sie doch, solchermaßen errungen, weder den Charakter der Allgemeinheit, noch den der Nothwendigkeit zu haben, denn das, woran sie gemacht wird, ein in die Sinne Fallendes, ist und muß eben darum, weil es in die Sinne fällt, ein Einzelnes, Besonderes, Begrenztes, kann aber nicht das Allgemeine seyn, und ihm fehlt mit der mangelnden Allgemeinheit auch die Nothwendigkeit. Ueber das, was ist, indem es wahrgenommen und beobachtet wird, kann die Beobachtung nicht hinauskommen, nicht bis zu dem hin, welches nicht nur ist, sondern auch seyn muß. Die Nothwendigkeit ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Hat die ihres Namens würdige Wahrheit den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, wie sie ihn betrachtetermaßen haben muß, so kann folglich die Erfahrung nicht Grund oder Quelle derselben seyn, und spricht der Satz: „Was erfahren wird, ist allein darum wahr, weil es erfahren wird," keine Erkenntniß, sondern eine Meinung aus. Die Theorie hebt also nicht nur mit einer Opinion an, sondern beruht auch auf ihr. Aus der Erkenntniß des Wesens der Wahrheit stellt sich jenem Satze der Meinung ein anderer als Satz der Erkenntniß entgegen, nämlich dieser: „Was an sich wahr ist, indem es an ihm selbst die Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, das wird darum erfahren, weil es wahr ist." Das Prinzip der Erfahrung oder

Digitized by Google

ihre Mutter ist die Wahrheit, nicht aber ist die Erfahrung die Mutter der Wahrheit. Daher genügt dem ächten Naturforscher, Geschichtsforscher, Sprachforscher die von ihm, angehend die Natur ꝛc. gemachte Erfahrung nicht, sondern ist sie ihm nur ein Fingerzeig, um der Wahrheit, die ihr zum Grund liegt, auf die Spur zu kommen und diesen Grund zu erforschen.

2) Dem Menschen ist die Wahrheit entweder um der Erfahrung Willen, oder die Erfahrung der Wahrheit wegen interessant; ist das eine, so werden ihm unter den Wahrheiten, von denen keine Erfahrung möglich ist, nur die nicht indifferent seyn, welche die Erfahruug bedingen: die logischen und rein mathematischen; findet das andere statt, so wird das Streben des für die Wahrheit sich Interessirenden ein Erforschen der Wahrheit seyn, indem sie ihm interessanter ist, als er sich selbst mit aller seiner Erfahrung. Er wird demnach gegen sie, um welcherwillen ihm erst die Erfahrung lieb wird, durchaus nicht indifferent seyn können. Es kann nun aber

3) der praktische Indifferentismus, obschon er nur der Erfahrung wegen ein Interesse an der Wahrheit nimmt, in und mit seiner Theorie nicht verhindern, daß dem Menschen die Erfahrung der Wahrheit wegen interessant werde. Somit bleibt ihm unbenommen, gleichgültig gegen die Wahrheit *als solche*, d. i. ein Indifferentist zu werden, aber auch dann sich für die Wahrheit und erst ihretwegen für die Erfahrung zu interessiren; und je bestimmter und offenkundiger der praktische Indifferentismus wird, je lauter er sich als eine Theorie ausspricht, um so mehr ist durch ihr selbst für den von ihm Notiznehmenden die Veranlassung gegeben, ihn einer Kritik zu unterwerfen und sich vom Interesse an der Wahrheit, um der Erfahrung willen, weg- und zum Interesse an der Erfahrung, der Wahrheit wegen, hinzuwenden. Dabei kann denn nicht ausbleiben, daß das Gesetz als solches und das Gewissen, eben weil sie in der Theorie für indifferent gelten, in Untersuchung kommen, und so, wenn das Re-

Digitized by Google

sultat dieser Untersuchung eine Wissenschaft vom Gesetz und Gewissen wird, jener Theorie ein Ende gemacht werde.

Kritik desselben in der Praxis.

1) Macht und Reichthum bestehen und können allein bestehen in irgend einem socialen Verhältniß der Menschen zu einander (im Gemeinwesen). Diejenigen nun in solchem Gemeinwesen, über welche die Mächtigen direkt durch ihren Willen Gewalt haben, sind, wenn auch die physische oder intellektuell Starken doch als unter ihnen stehend die Schwachen und die, über welche die Reichen indirekt durch ihren Willen Gewalt gewinnen und haben, sind unter ihnen, wenn auch die Fähigen, Geschickten, Tüchtigen, doch die Dürftigen, Armen. Bei den Mächtigen wird die Gewalt über die Schwachen vorerst direkter Weise, d. h. indem sie ihren Willen, befehlend oder verbietend, erklären, muß ohne Weiteres gehorcht werden. Bei den Reichen aber findet nur indirekter Weise durch ihren Willen eine Gewalt über die Dürftigen statt, d. h. die Erklärung ihres Willens reicht nicht hin, damit diese ihn anerkennen und ihm gemäß sich verhalten, sondern es muß, indem sie ge- oder verbieten, auch etwas angeboten oder verwilligt werden. Die Schwachen und die Armen sind, wie es die Natur der Macht und des Reichthums mit sich bringt, die Menge gegen die Mächtigen und Reichen, welche die Wenigen und Einzelnen sind; sie sind ferner, eben weil der Wille des Reichen und Mächtigen Gewalt über sie hat, beständig in Thätigkeit, die Physischstarken. Die Macht und der Reichthum haben ein Interesse daran, daß die Schwäche und Armuth nicht ohne alle Stärke physischer und intellektueller Weise sey; der Wille des Mächtigen ist Gesetz für die Andern und er hat sie direkter Weise in der Gewalt, nicht als gezähmte Thiere, sondern für sich als kräftige Menschen. Die Schwachen also und Dürftigen fügen sich den Mächtigen nnd Reichen, deren Willen als Gesetz für sich anerkennend und in dieser Anerkenntniß ihnen gehorchend. Den Mächtigen und Reichen kann

Digitized by Google

es nicht indifferent seyn, ob die ihnen Unterworfenen gleichgültig gegen das Gesetz sind, oder nicht; im Gegentheil müssen sie darauf bedacht seyn, daß der Wille, der für sie nicht Gesetz ist, den ihnen Unterworfenen als Gesetz gelte. Hiemit aber ist die Macht und der Reichthum in einem praktischen, nicht bloß logischen Widerspruch mit sich selbst — nämlich indifferent gegen den Willen als Gesetz und different gegen ihn als solches. Für die Mächtigen und Reichen soll kein Wille Gesetz, aber für die Schwachen soll ihr Wille das Gesetz seyn. Das aber ist nur möglich, so lange die Schwachen wollen. In diesem Widerspruch müssen daher die Mächtigen und Reichen stets auf der Hut seyn, damit ihre Untergebenen nicht zu einer Gesinnung, wie die ihrige ist, gelangen. Die Schwäche und Armuth nimmt außerdem, indem sie die Macht und den Reichthum über sich fühlt, leicht ein Interesse an Religion, an Glauben und Gewissen. Aus diesem Interesse kömmt auf ihrer Seite, so lange das Verhältniß zu den Mächtigen und Reichen ruhig bleibt, auch die Treue, Ergebenheit und Bereitwilligkeit gegen sie. Der Macht und dem Reichthum ist bei allem Indifferentismus gegen Gesetz und Gewissen doch, was jene Treue und Ergebenheit der Unterworfenen betrifft, an sich Gesetz und Gewissen nicht gleichgültig. Auch findet die Schwäche und Armuth, wenn sie den Druck der Macht fühlt, aber beidem doch sich fügt, in diesem Druck ihren Trost eben nur im Gewissen, in der Religion, im Gedanken an das Gesetz, das auch dem Reichen gelte ꝛc.

2) Obwohl der Mächtige direkt durch seinen Willen über die Schwachen Gewalt hat, so ist doch diese durch Mittel bedingt, die er anwenden muß, sie zu behaupten, und diese Mittel hat der Reichthum; der Mächtige also, wenn er noch nicht der Reiche wäre, ist in der Nothwendigkeit, nach Reichthum zu streben. Die Reichen ihrerseits sind dessen, was sie besitzen, auf die Dauer nicht sicher, denn die Mächtigen stehen ihnen entgegen; daher streben sie ihrerseits selbst nach Macht. Somit ist für den Reichthum und die Macht eine

Digitized by Google

fatale Nothwendigkeit vorhanden und geht es mit dem Indifferentismus in diesem zweiten Punkte bestimmter noch, als schon in dem ersten, auf den Fatalismus hinaus. Endlich

3) wird die Gewalt, welche Macht und Reichthum über die Schwäche und Armuth ausüben, unerträglich, so entsteht unter den Schwachen erst der Zweifel, ob sie fortan gehorchen sollen, oder nicht; nimmt der Druck aber zu, so steigert sich jener Zweifel zur Verzweiflung und diese bis zur Revolution. In der Revolution strebt jedes Individuum nach unbedingter Freiheit, welche der Macht und dem Reichthum das höchste Gut war. Aber die Revolution selbst gewährt diese Freiheit nicht, sondern ist im Gegentheil eine eiserne Nothwendigkeit, die fatalistische, in der alle Individuen Gefahr laufen, unterzugehen.

Digitized by Google

II.

Der praktische Fatalismus.

§. 6.

Sein Unterschied vom ästhetischen.

Dieser hat seine Form und seinen Inhalt, durch die alten polytheistischen Religionen, vornämlich zweier Völker, der Griechen und Römer, und mit ihm verhält es sich in der Hauptsache so:

a) die Vorstellung jener Völker von ihren Göttern war die von intelligenten Subjecten, deren Wille frei und weder durch die Natur und deren Kräfte, noch durch die Menschen begrenzt sey und beschränkt werden könne. Der Wille des ersten oder höchsten unter diesen Göttern war wohl vorgestellt als das Gesetz, wie für die Menschen so auch für die übrigen Götter, allein was letztere betraf doch in der Weise, daß jeder von ihnen den Willen des höchsten Gottes für ein Gesetz anerkannte, das ihm gelte, aber ihn nicht binde, wie wenn der Wille des höchsten nur, weil er der Wille jedes ihm subordinirten auch war, das Gesetz für jeden sey, und also in dieser Götterwelt eine vollkommene Autonomie statt finde. In dieser Vorstellung oder Imagination also, das ganze Götterwesen angehend, war keine Negation der Freiheit, sondern die Position derselben. Aber

b) jener Imagination war in den genannten Religionen die Meinung verknüpft, daß es für den Willen der Götter (mit Inbegriff des Zeus) eine Macht gebe, die unwiderstehlich sey und gegen die anzukämpfen keiner unter den

Digitized by Google

Göttern auch nur versuche, eine Macht nicht aus der Natur, denn diese mit ihrer Kraft war durch der Götter Willen bewältigt und beherrscht, geschweige des Menschen, der nur als ein Sohn der Natur betrachtet wird, welcher ihr und den Göttern alles verdankte, sondern eine Macht jenseits der Welt und der Götter selbst! In dieser Meinung blieb dahingestellt, ob die genannte Macht selbst eine intelligente, erkennende und willenskräftige sey oder nicht; den Göttern und den Menschen war sie nur als die über Alles waltende bekannt. Im Allgemeinen war für sie der Name ἀνάγκη, sey es, daß dies nomen von ἀνάσσειν herstamme und jene Macht die ἄναξ die gebietende und herrschende war, ohne im Olymp eine Stimme zu führen, oder von α und ἄγειν = quae non possit duci. Wenn von ihr, der Nothwendigkeit, also der Zufall unterschieden wurde, so war es doch in jener Meinung nur, weil die τύχη jene Macht über sich hat, und die ἀνάγκη auch das Zufällige regiert. Was den Göttern in ihrer Machtvollkommenheit und Willensfreiheit und in ihrem Verhalten zu einander bis auf die Macht über die Natur und die Menschen, wird, ist ihnen zugetheilt von jener Macht, welche Gewalt über sie hat — εἱμαρμένη, fatum — Die Götter, in der Vorstellung, welche sich Griechen oder Römer von ihnen machten, bedürfen für sich keiner Orakel, welche für das, was sie zu beschließen hätten, befragt werden möchten, denn ihr Verstand, ihre Weisheit ist eben so wenig wie ihre Willensfreiheit durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Natur oder Geschichte begrenzt; nur in Ansehung dessen, was sie sind, und dessen, was das Endziel aller ihrer Beschlüsse und ihrer Vorsehung ist, steht über ihnen die ἀνάγκη. Für die Menschen aber ist das Bedürfniß der Orakel da, sie suchen bei den Göttern Rath, der aber freilich durch das Fatum — wovon Fatalismus — bedingt ist. Aesthetisch heißt dieser Fatalismus schon in der Beziehung auf jene polytheistischen Religionen, in denen Alles bis sogar auf die Vorstellung von jedem Gott sinnlich oder ästhetisch war. Praktisch ist er

c) noch keineswegs, denn er enthält

1) wie berührt, noch gar nicht eine Negation der Freiheit des Willens, sey sie die der Götter oder der Menschen, vielmehr in Bezug auf die Götter eine Assertion derselben,

und erhält 2) seinen Inhalt sogar und seine Form durch die Kunst, aber in ihrer Beziehung auf die Religion, wie sie die polytheistische ist. Und so bestimmt sich auch das Prädikat dieses Fatalismus „ästhetisch" näher, indem er, da er künstlerisch ist, nicht aus der wahren Kunst, sondern aus der ästhetischen seinen Inhalt und seine Form hat. In der Skulptur kann die mit der Vorstellung von den Göttern verknüpfte Meinung einer unwiderstehlichen ἀνάγκη nur auf unvollkommene Weise dargestellt werden, z. B. Niobe mit ihren Kindern, Laokoon; aber vollkommen in der dramatischen Kunst, dem Trauerspiel.

So wäre hier ein Blick auf die Tragödie zu thun. Die dramatische Poesie in der Tragödie setzt (vgl. Aeschynes, Sophocles, Euripides) voraus, daß der Mensch mit Allem, was er will und freiwillig thut oder unterläßt, unter einem Gesetz stehe, welches für ihn eine Nothwendigkeit habe, welcher er jedoch entweder gemäß oder zuwider wollen, beschließen und handeln könne, mithin so, daß er in der Sphäre dieser Nothwendigkeit sich gleichwohl frei verhalte. Vorgestellt wird jene Nothwendigkeit, wie sie das Gesetz ist, als der gerechte und heilige Wille der Götter. Es ist also dieß von der Kunst anerkannte Gesetz das nämliche, von welchem der Apostel Paulus sagt: „es sey den Heiden ins Herz geschrieben." Bei jenem Gesetz, wie es die Kunst voraussetzt, ist demnach nicht zu denken an die unter b. betrachtete ἀνάγκη, unter welcher die Götter selbst ständen; vielmehr ist dasselbe, als der gerechte und heilige Wille der Götter und der Menschen, von dem betrachteten fatum unabhängig. Aber dieß fatum tritt

doch ein, mächtig wirkend dort, wo es auf Seiten des Menschen zum Beschließen und Handeln kömmt, und da wird die Darstellung der Handlung und ihrer Folgen in dem hohen Ernste des Gesetzes, an welchem der Mensch sich vergangen hat, die Schicksalstragödie, da tritt das fatum ein. cf. Aesch: Prometheus, Soph: Ajax, Eurip: Hippolit. Hier sind für den Zweck des Unterschieds zwar dem ästhetischen und praktischen Fatalismus besonders

3) jene Gestaltungen in der Tragödie herauszuheben, wovon zwei uralt sind und die dritte neu ist, nämlich:

α) das Gesetz, als der den Menschen so kund gewordene Wille der Götter, daß sie seiner ganz gewiß sind, ist das göttliche Gesetz. Der Mensch aber kann in ein Verhältniß, in einen Fall kommen, wo er, obzwar des göttlichen Gesetzes sich wohl bewußt, doch außer Stand gesetzt ist, zu beurtheilen und zu wissen, daß jener Fall unter dem Gesetze stehe und er darin sich ihm gemäß zu verhalten habe. Dann beschließt er in dieser Unwissenheit und führt aus das Gegentheil von dem, was Gesetz für ihn ist, dann kömmt mit seiner That in jener Bewußtlosigkeit eine Schuld auf ihn und die Folgen dieser Schuld hat er zu tragen. Dieß ist sein Schicksal, fatum. So z. E. ist die Befriedigung des Geschlechtstriebes unter ein Gesetz gestellt: der Mensch hat sich in ihr der Blutsverwandtschaft zu enthalten. Oedipus heirathet ohne es zu wissen seine Mutter Jocaste und muß mit seinem Volke dafür büßen.

β) Der Wille des Gottes stellt sich als Gesetz für die Menschen mittelst ihrer selbst dar, indem sie denselben als eine Nothwendigkeit für einander, welcher sie sich zu fügen hätten, anerkennen und zwar in der Weise, daß einer unter ihnen selbst es ist, welcher den Willen des Gottes ausspricht und darauf hält, daß er befolgt werde; darin ist das göttliche Gesetz

Digitized by Google

zugleich menſchlich. Dies Verhältniß iſt vornämlich das der Einzelnen zu einander im Staate. Das göttliche Geſetz alſo in jener Form iſt hier zugleich das politiſche. Aber in der πολις ſtehen die einzelnen Individuen noch in beſonderen Verhältniſſen zu einander: durch das Blut (in einem Familienverhältniß) und auch dieß Verhältniß iſt, und zwar unmittelbar, begründet und beſtimmt durch den Willen der Götter für die Familie: durch das Geſetz gegen die Blutſchande und für die Liebe jedes Familien-Gliedes. In der Familie bedarf es keines Einzelnen, der das göttliche Geſetz für die Andern ausſpreche; es iſt vielmehr daſſelbe in ihr das unmittelbar göttliche, angehend die Liebe der Kinder zu den Eltern und der Geſchwiſter zu einander ꝛc. Und ſo ſtänden dann in dieſer Form das Geſetz als menſchliches und das Geſetz als göttliches einander gegenüber, ohne noch einander entgegengeſetzt zu ſeyn. Nun kann aber ein Familienglied in den Fall kommen, daß das Familiengeſetz, alſo das unmittelbar göttliche, mit dem menſchlichen oder Civilgeſetz ſolchermaßen kollidirt, daß von einem Mitglied der Familie entweder das eine oder das andere übertreten werden muß. Dieſer Fall iſt für das Individuum auch ein Fatum und die Folge der Verletzung des menſchlichen Geſetzes in der Befolgung des göttlichen (oder umgekehrt) iſt eine Schuld, welche derjenige zu tragen hat, der das eine verletzt. In dieſem Falle jedoch verhält es ſich anders, als in dem Falle unter a, dort nämlich wurde von ihm das Geſetz bewußtlos, hier aber wird, bei der Befolgung des einen, das andere mit Bewußtſeyn verletzt. Bei dieſem Bewußtſeyn zeigt ſich eine Willensfreiheit, die ſich in dem unter a angeführten Falle nicht zeigen konnte. Z. B. Antigone des Sophocles erfüllte durch das Begraben ihres Bruders das göttliche Geſetz und verletzte dadurch das königliche. Endlich •

Digitized by Google

γ) die Leidenschaft eines Menschen, besonders Ehrgeiz und Herrschsucht kann in Conflikt mit dem Gesetze kommen. Wird der Mensch in ihr durch irgend ein Ereigniß in dem Wahne begünstigt, als verheiße ihm dasselbe vermittelst eines Blicks in die Zukunft die Erreichung dessen, worauf seine Leidenschaft geht, so kann es dahin kommen, daß er sich dadurch bestimmen läßt, zu Gunsten der Leidenschaft das göttliche Gesetz zu übertreten; dann ist das Ereigniß, welches dazu die Veranlassung gab, für ihn ein Fatum; er muß tragen, was er sich, solchermaßen verleitet, zu Schulden kommen ließ. Macbeth.

Vom ästhetischen Fatalismus unterscheidet sich nun der praktische im Folgenden. Dieser setzt

1) wenigstens zum Theil den praktischen Indifferentismus voraus und geht von ihm aus; der ästhetische hat diese Voraussetzung nicht. Es ist vielmehr das lebendigste Interesse des dramatischen Dichters an Gesetz, Pflicht, Recht und den Folgen, welche deren Verletzung hat, womit er sein Kunstwerk beginnt und ausführt; er ist, wie sich das im Werke selbst zeigt, nichts weniger als indifferent gegen Gesetz und Gewissen; sein Werk ist bestimmt, vor dem Volke dargestellt zu werden und auch das Volk hat eine Empfänglichkeit für dessen Darstellung, indem sein Interesse das Interesse an der Sittlichkeit überhaupt ist, ja vom dramatischen Dichter wird das Interesse des Volkes im Werke selbst mit dargestellt: daher der Chor, dessen Bestimmung ist, die Gemüthsbewegungen des Volkes im Interesse an der Handlung auszusprechen. Der Dichter nämlich bringt in ihm, dem er die Stimme des Volkes leiht und gibt, und der bei Zwischenakten auftritt und spricht, das zuschauende Volk selbst auf's Theater, welches in dieser Fiction seine sittlichen und religiösen Gefühle äußert; daher der hohe Ernst und die Tiefe der Gedanken in den Sprüchen des Chors.

Digitized by Google

2) Der praktische Fatalismus ist in der Theorie und Praxis der Freiheit des Willens schlechthin entgegen; der ästhetische der Kunst negirt sie keineswegs. Mit dem Kunstwerke ist es vielmehr darauf abgesehen, daß von allen, bei denen es Eingang findet, eben jene Freiheit anerkannt werde; denn die Darstellung in solchem Werke ist die irgend einer freigewollten, mit Ueberlegung beschlossenen und vollzogenen Handlung. Das Schicksal, das dabei über dem Handelnden waltet und am Ende gegen ihn entscheidet, kömmt über ihn, weil er in der Handlung sich frei verhält. Daher die Angabe des Aristoteles: „die Tragödie habe zu ihrem Zweck, die Leidenschaften zu reinigen, der Zuschauer und Zuhörer solle durch das, was er vernimmt, zu sich selbst, zur Besinnung gebracht werden, um in ähnlichen Fällen mit Bestimmtheit und leidenschaftslos sich zu benehmen." Das Werk bezweckt die Beförderung der Sittlichkeit, und ist für das ganze Volk eine Veranlassung zu seiner moralischen Freiheit.

3) Der Inhalt der praktischen fatalistischen Theorie kann wohl auch in einem Kunstwerk dargestellt werden, aber als eine Tragödie, wo die Darstellung auf die Anschauung geht, kann dasselbe nicht Darstellung, sondern höchstens nur ein Dialog seyn. In ihm wird raisonnirt und ist es nicht auf das Gemüth, sondern auf den Gedanken für den Verstand abgesehen. Das Raisonnement selbst hat die Belehrung, daß der Wille des Menschen nicht frei sey, zum Zweck. Vgl. den von Diderot anziehend geschriebenen Dialog: **Jacque le fataliste.** — Als die Griechen an ihrer Religion und am Schicksal irre wurden, war das Ende der Tragödie nahe, die aristophanische Komödie brachte sie demselben noch näher; ihren völligen Untergang aber findet sie in der Religion, in welcher die mit dem Glauben an den dreieinigen Gott identische Erkenntniß die des Allmächtigen, sich Offenbarenden und Allwissenden ist.

Digitized by Google

§. 7.

Der praktische Fatalismus im Unterschied von sich selbst.

Im menschlichen Leben kömmt er zuvörderst ohne alle Begründung, ja ohne den Versuch einer solchen vor. So lange nämlich in diesem Leben das Bewußtseyn der Willensfreiheit noch mangelt und auch noch keine Lehre vorhanden ist, welche Veranlassung giebt, daß der Mensch sich seiner Willensfreiheit bewußt werde, besonders aber so lange er, wenn er auch bereits zu diesem Bewußtseyn gekommen wäre, kein Interesse daran hat, die Freiheit seines Willens zu bezweifeln, ist sein Zustand noch dem des Thieres ganz nahe verwandt. Wie in dem einzelnen Wilden, oder einer ganzen Horde solcher Wilden, so wird er gleich dem Thiere in allem, was er will und thut, durch Trieb, Noth, Bedürfniß bestimmt, als verhalte er sich in keinem seiner Vorsätze oder Willensakte, und in keinem Unternehmen und Thun frei. Hier ist das Bewußtseyn der Willensfreiheit noch gar nicht rege, sondern hier geht es, wie in der thierischen Welt bewußtloser Weise, fatalistisch zu, und hat der Mensch noch nicht das Bedürfniß, den Fatalismus für sich zu rechtfertigen. Ebenso kann es auch noch auf einer höhern Stufe im menschlichen Leben zugehen, nämlich dort, wo das Bewußtseyn der Freiheit als das der Unabhängigkeit des einen vom andern rege geworden und er, zur Erhaltung dieser Freiheit — der äußern — sich selbst, wo nicht unter Gesetze gestellt hat, doch unter solchen findet und weiß, also im bürgerlichen Leben, im Staate selbst. In ihm kann das Interesse eines jeden Bürgers an jener äußern Freiheit sehr groß seyn und dennoch sich so verhalten, als mangele ihm die Freiheit seines Willens, mithin so, als werde er unter seinen Mitbürgern durch Motive der Klugheit und Besonnenheit auf eine schlechthin nothwendige Weise bestimmt: also auch hier praktischer Fatalismus ohne Begründung. Aber thut sich, wie sie gethan hat, eben in der gesetzlichen Gesellschaft eine Lehre hervor, — die Moral, erinnernd an ein Gesetz, dem alle bürgerlichen Verhältnisse und

Digitized by Google

Gesetze untergeordnet seyen und an ein Prinzip der Erkenntniß dieses Gesetzes, an das Gewissen, welchem alle Klugheit, aller juristische Verstand ꝛc. nachstehen müsse, und sind die Mitglieder der Gesellschaft in ihren äußern Rechts- und Freiheitsverhältnissen schlechterdings befangen, geht ihnen das materielle Interesse über alles, und kommt ihre Sinnes- und Denkweise mit der Moral in Collision, so entsteht auf Seiten solcher Weltklugen leicht der Zweifel, ob der Wille an sich frei sey. Geht diese Dubitation fort bis zur Negation, so ist der Fatalismus praktisch, und mit ihm das Bedürfniß für die sich ihm Ergebenden da, daß er, besonders gegen die Lehre von der Willensfreiheit vertheidigt werde. Sie suchen ihn zu begründen, wo er dann aus dem bloßen Leben in die Theorie eingeht. In dieser unterscheidet er sich von sich selbst. Für die Frage: wodurch und wie? kömmt unmittelbar in Betracht

I) die Erfahrung. Aus ihr wird zu beweisen versucht, daß die Vorstellung der Menschen von der Freiheit ihres Willens nur eine Meinung sey, und sie darin sich selbst täuschen. Es findet also hier, wie beim praktischen Indifferentismus, die Voraussetzung statt, daß die Erfahrung die Quelle der Wahrheit und Gewißheit sey, und es kann der Fatalismus, dessen Prinzip sie ist, der empirische heißen. Aber das Nachdenken, wo nicht des empirischen Fatalisten, doch des durch fatalistische und anderweitige Assertionen aufgeregten Philosophen, bringt diesen wohl in den Zweifel, ob die Erfahrung das Prinzip der Wahrheit sey. Veranlaßt derselbe, wie er, als der Skepticismus des berühmten D. Hume wirklich gethan hat, wenigstens eine Untersuchung des Prinzips der Erfahrung, eine Kritik der Vernunft, und ist deren Ergebniß die Erkenntniß der Bedingungen, unter welchen der Mensch Erfahrungen zu machen und zu haben vermag; so wird diese Erkenntniß keine empirische, sondern wie sie von Kant genannt worden, die transcendentale seyn; indem der, die Bedingungen der Erfahrung Erforschende von ihr selbst abstrahirt — und sein

Digitized by Google

Denken auf ihr Prinzip, das nicht erfahren werden kann, sondern nur denkbar — ein intelligibles — ist, gerichtet hat. Hält sich, wie sie thut, die Erfahrung im Sinnlichen, so geht dagegen die Erkenntniß ihrer Bedingung über das bloß Sinnliche hinaus, und hält sie sich transcendental, im Intelligibeln.

Entsteht nun II) in der Sphäre dieser Erkenntniß, die Frage: ob der Wille des Menschen frei sey, und fällt mittelst der in ihr gemachten Forschung die Antwort negativ aus, so kömmt es hier wie dort, wäre es auch, daß die Freiheit zum Theil anerkannt und nur zum Theil negirt werde, zu einem Fatalismus, welcher im Unterschied von sich, dem empirischen, der intelligible genannt wird. Der empirische ist zwar nicht so alt, wie die Erfahrung selbst, aber doch ist seine Form unter allen, welche der praktische Fatalismus als solche hat, die älteste; der intelligible ist der jüngste.

Die Erfahrung, wie sie gemacht wird, ist

a) eine äußere und hat zu ihren Gegenständen zunächst die Dinge als solche, aber so geht sie den Fatalismus nichts an; denn die vermeintliche Willensfreiheit, welche, weil sie nur gemeint sey, geläugnet wird, muß doch wenigstens als eine Thätigkeit vorgestellt werden, und wenn die Dinge auf den Willen einwirken, kann dies doch nur, weil sie sich zum Willen thätig verhalten, mithin nicht geschehen, weil sie sind, sondern weil etwas durch sie, oder mittelst ihrer gethan wird. Die Sonne z. E. durch ihr Licht oder ihre Wärme wirksam, kann den Menschen in seinem Wollen bestimmen, daß er eine Laube pflanzt u. dgl. Der empirische Gegenstand also ist ein geschichtlicher, und der fatalistische der historische, jedoch vorerst bloß in der Bedeutung des Geschehens gegen die des Seyns und des Dinges. Eben die Erfahrung, wie sie hier in Betracht kömmt, macht der Mensch,

b) in und mit sich selbst, indem er sich selbst unmittelbar beobachtet, und das, was in ihm, d. i. nicht in seinem

Digitized by Google

Leibe, sondern in dem Bewußtseyn seiner, in seiner Seele vorgeht, zu erkennen sucht und erkennt. Sie ist eine rein innere, und der auf sie gegründete Fatalismus wird der psychische, oder Determinismus genannt. Sein Unterschied von ihm selbst ist der zwischen ihm als diesem und zwischen ihm einerseits als dem historischen, andrerseits als dem intelligiblen. Mittelst des psychischen wird eben der empirische, als historischer zum intelligiblen. Der Determinist, wenn er konsequent ist, wird der intelligible Fatalist; entweder also muß er, die Fatalität der Willensfreiheit bejahend, jenen aufgeben, oder, dieselbe verneinend, sich zu diesem aufheben, d. i. dieser werden. Der Kritik aller Erfahrung und dann der Vernunft selbst mittelst der Frage: wie die Erfahrung, oder das a priori synthetische Urtheilen möglich sey, geht nämlich voraus eine psychologische Untersuchung sämmtlicher Fähigkeiten des Menschen, seiner Sinnes-, Einbildungs-, Urtheilskraft ꝛc.; und indem diese Untersuchung zu jener Frage nach dem Prinzip aller Erfahrung, also auch nach dem der innern fortschreitet, hebt sie sich aus der bloßen Empirie hervor, ohne daß sie jedoch aufhört, eine psychologische zu seyn; sie wird die transcendentalpsychologische. Die transcendentale Wissenschaft selbst hat demnach an der empirischen Psychologie ihre Voraussetzung; führt nun diese, wie sie nicht muß, auch bei Kant nicht thut, zum psychischen Fatalismus, wohin sie führen kann, und bei einer seiner Schulen that, und bleibt die transcendentale Forschung in diesem psychischen Fatalismus befangen, so muß sie in den intelligibeln gerathen und bei ihm beharren.

Was den historischen Fatalismus anbelangt, so unterscheidet er sich selbst wieder von sich folgendermaßen: Erfahrungen zuvörderst von dem, was geschehen ist und geschieht, (also vom Geschichtlichen überhaupt) sind die Gründe, aus denen geläugnet wird, daß der Wille des Menschen frei sey.

Digitized by Google

Erfahren aber kann nichts werden, was nicht erlebt wird, oder worden ist, und vom Erfahren ist eben darum das Erleben unzertrennlich; das Erleben aber hat zur Bedingung seiner Möglichkeit das Leben. Die Bedingung nun für das Leben in seiner Entstehung, Entwickelung, Erhaltung bis zum Tode des Lebenden enthält die Natur. Durch sie ist alles Leben necessitirt in seiner Entstehung, in seinen Bewegungen, in den Lebensäußerungen, in der Erhaltung und in seinem Untergange. Diese Nothwendigkeit ist für das Lebende in Ansehung seiner Entstehung und der Bedingung seiner Erhaltung eine unüberwindliche, die etwa so auszusprechen ist:

Niemand gibt sich sein Leben, es wird ihm gegeben wie wenn es ihm aufgenöthigt wäre, und Niemand gibt diesem seinem Leben die Bedingungen, unter denen es ein Bestehen ist; nur wo das Leben das eines Subjectes ist, welches nicht bloß lebt, sondern auch zu erleben und zu erfahren vermag, also nur, wo es das Leben des Menschen ist, scheint demselben eine Disposition über dasselbe, wenigstens was seine Abkürzung betrifft, als freie Disposition zuzustehen; der Mensch nur kann auf Selbstmord sinnen, ihn beschließen und vollziehen, und scheint dabei mit freiem Willen zu Werke zu gehen. Es scheint jedoch nur; denn entschließt er sich zum Selbstmord, so sind es Gründe, durch die er dazu bestimmt wird und es nicht unterlassen kann. So wäre es demnach die Natur mit ihrem Gesetze und ihren Kräften, wodurch der Mensch, der ohne sie nichts zu erleben und zu erfahren vermag, in Allem, was er vornehme und ausführe, necessitirt wird. Aber indem das Leben desselben eben zugleich ein Erleben ist, haben die Ereignisse der vorhergegangenen Zeit auf ihn, der sie erlebt, oder von andern erfahren hat, bestimmenden Einfluß in Ansehung dessen, was er will, beschließt und ausführt, und so wäre er demnach durch die Energie aus der Vergangenheit gegenwärtig und künftig necessitirt, zu wollen und zu thun, was er will und thut, und zwar necessitirt durch die Natur einerseits und andererseits durch das Geschichtliche im Erlebten. Der a) historische Fatalismus ist dem-

nach α) der naturalistische oder physische. Was nun weder von Jemand selbst erlebt, noch überhaupt erfahren worden ist, kann doch von ihm aus irgend einem Grunde, der ihn dazu nöthigt, so vorgestellt werden, daß es gleichwohl geschehen sey, oder sich ereignet habe. Diesen Grund gibt dem Menschen die alte Tradition, woher sie auch ihren Ursprung genommen, und zwar in einer positiven Religion, die jedoch keine polytheistische, sondern eine monotheistische ist. Sie enthält wenigstens den Gedanken eines einzigen Gottes, von welchem, als dem rein geistigen Wesen, dem Menschen eine Erfahrung zu haben unmöglich ist, weil dies Wesen nicht mittelst eines Sinnes zu empfinden oder wahrzunehmen steht. Mit der Erfahrung von der Natur und ihm in ihr, (bestimmter: mit seiner Anerkenntniß einer Welt) entsteht in ihm wohl die Frage nach ihrem und seinem Ursprunge, und hat er auch nur von der alten Tradition her in seiner Religion den Gedanken des einzigen Gottes, so antwortet er auf diese Frage etwa: der einzige Gott in seiner Macht sey der Schöpfer der Welt und des Menschen. Diese Antwort geht über die Natur und Geschichte hinaus und jene Anerkennung Gottes als des Schöpfers der Welt, wird demnach eine supranaturalistische oder hyperphysische seyn. So lange die Antwort sich in der positiven Religion auf die Tradition z. E. auf die biblische gründet, vermag sie nicht metaphysisch zu seyn, sondern nur hyperphysisch. Entsteht nun die weitere Frage: ob der Wille des Menschen, er, der Wille einer Creatur oder des Geschöpfs, frey sey oder nicht, und hat der Fragende aus irgend einem Grunde sich für das Gegentheil der Willensfreiheit interessirt, so wird er darauf ausgehen in supernaturalistischer Weise darzuthun, daß der Wille nicht frey sey. Der historische Fatalismus in dieser Darstellungs- oder Beweisart wird also jenem physischen gegenüber β) als der hyperphysische, oder jenem Naturalismus gegenüber als der supranaturalistische zu bezeichnen seyn.

Mit dem ästhetischen Fatalismus, welcher zu seiner Voraussetzung nicht den Gedanken eines Gottes als Welt-

Digitized by Google

schöpfers, sondern die Vorstellung eines über den Göttern waltenden Schicksals hat, ist er nicht zu verwechseln. Der supranaturalistische findet bloß in der monotheistischen Religion statt.

ad α) Der naturalistische Fatalismus unterscheidet sich nicht von sich selbst; wie die Natur, ist er zwar, was sich unten zeigen wird, in sich selbst sehr verschieden, aber bei diesem Unterschiede ist und bleibt er, wie sie, sich selbst gleich, denn sie unterscheidet sich nicht von sich. Hier geht die Darstellung im Schema nicht weiter; aber

ad β) der supranaturalistische als historischer Fatalismus unterscheidet sich, wie die Historie von ihr selbst, so von sich. Sie nämlich hat zu ihren Gegenständen entweder bloße Begebenheiten und Ereignisse, wie deren wirkende Kräfte und Ursache die Natur ist: Naturgeschichte; oder Thaten und Handlungen der Menschen, von der Biographie bis zur Weltgeschichte hin. Der supranaturalistische Fatalismus nun in der Sphäre des Historischen hat zur Voraussetzung seiner Möglichkeit ein Dogma. Durch dasselbe steht er im Verhältniß zur Religion und zwar zur monotheistischen, und unterscheidet sich von dem ästhetischen, welcher auch im Verhältniß zur Religion steht, aber zu seiner Voraussetzung kein Dogma, sondern einen Mythus hat. Das Dogma ist das von Gott, welcher sey 1) Schöpfer, 2) Erhalter der Welt. Wenn auch die Lehre, welche dies Dogma betrifft, die rein rationalistische wäre, wie bei vielen Neuern, so muß sie doch, indem Gott rational gedacht wird, über die Natur sich erheben und in diesem Gedanken wenigstens, so rationell sie sey bis sie atheistisch wird, eine supranaturalistische Lehre seyn. Denn das kann und wird kein Rationalist in Abrede stellen, daß, wenn er die Gottheit nennt, nicht von ihm irgend eine Creatur und die Natur überhaupt gedacht werde, vielmehr wird er behaupten,

Digitized by Google

daß er sich in diesem Gedanken negativ gegen alles Natürliche verhalte. Hierin wird selbst der Rationalist ein Supernaturalist seyn und dieser um so mehr dort, wo der Glaube wäre, daß Gott, der jenseits der Natur ist, unmittelbar in der Natur und der Welt wirke und gewirkt habe, daß durch ihn in der Welt Wunder geschehen. In jenem Dogma nun angehend 1) Gott als den Schöpfer der Welt wird er, wo nicht erkannt, doch gläubig anerkannt als der, dessen Macht Allmacht und dessen Wissen Allwissenheit sey; der Glaube an den Weltschöpfer ist mithin der an ihn, als den Allmächtigen und Allwissenden, mag dieser Glaube nun der des Supernaturalisten sensu strictiori, oder des abstracten Rationalisten seyn. Wird der Wille des Menschen unter Bezug auf diesen Glauben betrachtet bei der Frage: ob er frei sey oder nicht, so kann es zur Verneinung der Willensfreiheit aus dem Grunde kommen, weil Gott, welcher der Schöpfer des Menschen ist, der Allmächtige und Allwissende sey. Aus diesem Grunde, wenn der den Willen im Verhältniß zum Glauben Betrachtende bloß bei dem Gedanken der Allwissenheit und Allmacht stehen bleibt, muß er sogar läugnen, daß er frei sey und auf das sogenannte servum arbitrium kommen; denn, würde durch den Menschen frei aus ihm selbst allein irgend etwas gewollt, beschlossen und ausgeführt werden können, so müßte ja hiemit die Macht Gottes als Allmacht, und das Wissen Gottes ꝛc. geläugnet werden; solch ein Läugnen aber gestattet der Glaube in dem wahrhaften Gedanken Gottes nicht. Es muß also für wahr anerkannt werden, daß der Weltschöpfer, wie er alles in der Welt vorausgesehen, und gedacht und bestimmt habe, so bei dem Menschen, bevor er existirte, auch alles, was dieser zu denken, zu wollen und zu thun vermag, vorausgesehen und bestimmt habe. Solcher Weise entsteht in dem supranaturalistischen Fatalismus

N. die Lehre von der absoluten Prädestination. —

Eben jener Glaube an Gott 2) als den Erhalter der Welt, bezieht sich, wie der an ihn den Weltschöpfer, auch auf den Gedanken von seiner Allmacht und auf den Gedanken, nicht bloß seiner Allwissenheit, sondern vielmehr seiner unendlichen und ewigen Weisheit. Die Reflexion auf den menschlichen Willen im Verhältniß zu diesem Glauben und Gedanken mit der Frage: ob der Wille frei sey oder nicht, geht nicht bis zur Schöpfung der Welt und des Menschen, (obzwar der Gläubige auch sie anerkennt) zurück, sondern hält sich in und an der von Gott erschaffenen Welt, wie sie fort und fort von ihm erhalten und regiert wird. Hier kommt also nicht die Präexistenz des Menschen, nicht das vor seinem zeitlichen Daseyn in Gott Seyn u. dgl., sondern die Existenz desselben auf Erden in Betracht. Die Reflexion oder Contemplation führt dann, indem auch einseitig der Gedanke der göttlichen Weisheit und Macht festgehalten wird, auf Folgendes: daß der Mensch, indem er, wie er selbst erfährt, einen Willen hat, zu wählen vermöge zwischen Wohl und Uebel, Recht und Unrecht, Gut und Böse, daß sein Wille als diese Fähigkeit frei sei, steht nicht zu läugnen. Er ist der Schöpfer, wie seiner Gedanken, so auch jedes seiner Entschlüsse; in beiden läßt ihn die ewige Macht und Weisheit Gottes gewähren. Will er also, was recht und gut ist, so gereicht ihm das zu seinem Verdienste; will er das Gegentheil dessen, so gereicht es ihm zur Schuld, oder ist er dort der Belohnungswürdige, hier der Strafbare. Aber Gott regiert und erhält die Welt; in ihr kann der Mensch für sich vielerlei wollen, er ist sich selbst darin ganz überlassen, allein nichts vollbringen kann er. Was gewollt wird, ist von ihm gewollt; aber was geschieht, das ist durch Gott in seiner Macht und Weisheit so bestimmt, wie es geschieht, und kann

nicht anders als so geschehen, wie er es bestimmt hat. Alles mithin, was dem Menschen in seinem ganzen Leben begegnet, ist über ihn von Gott verhängt. Im Geschehen steht der Mensch und die Welt unter einem Verhängniß. Soll z. E. einer an der Pest sterben, so hilft es ihm nichts, Anstalten gegen sie zu treffen. — Diese Hypothese, als Verhängnißlehre bezeichnet, ist

2. die der muhamedanischen Religion. Sie hat sich besonders, (indem die Araber und selbst die Perser nicht tief in sie eingegangen und ihr nicht aufs Strengste ergeben waren und sind) bei den Türken festgesetzt und wurde daher von den ältern christlichen Lehrern fatum turcicum genannt.

Mit welcher von den angedeuteten Formen des Fatalismus fängt nun die Darstellung an? Seine erste Bestimmtheit ist das Empirische. Er aber, wenn auch dem intelligibeln gegenüber, als der empirische, bereits ein bestimmter, ist doch in dieser Bestimmtheit noch sehr unbestimmt. Sie geht in alle die anderen Formen ein, die unter ihr stehen und macht sich erst in ihnen geltend; für sich bedeutet sie nichts: erst an denen, die unter ihr stehen, kömmt sie zur Existenz. Mit ihr kann also die Darstellung nicht anheben. Aber sie selbst ist enthalten: a) im historischen, b) im psychischen Fatalismus. Warum jener diesem vorhergeht, ist oben schon bei der Reflexion auf den empirischen ausgesprochen worden. In der historischen Bestimmtheit nun ist der empirische Fatalismus kein unbestimmter mehr, und so hebt mit ihm in jener die Darstellung an.

§. 8.

Der historische Fatalismus als solcher.

An sich ist er weder schon naturalistisch, noch schon supernaturalistisch, sondern enthält er bloß die Möglichkeit, entweder das eine oder das andere zu sein. Er als solcher

ist daher, obwohl der Möglichkeit nach sowohl naturalistisch als supernaturalistisch, in der Schwebe zwischen beiden, und in dieser Schwebe vorerst weder der eine noch der andere: er kann aber der eine oder andere werden. Eben in jener Schwebe zu beiden ist er mithin hier zu nehmen und darzustellen. Zu seinem Ausgangspuncte hat er den praktischen Indifferentismus und zwar diesen in der Praxis selbst. vgl. §. 4. An den Indifferentismus in der Praxis schließt sich der historische Fatalismus als solcher unmittelbar an, und auch darum beginnt wissenschaftlicher Weise die Darstellung mit ihm.

1) Der mächtig werdende oder gewordene Mensch, wenn er ein praktischer Indifferentist ist, macht seinen Willen zum Gesetz für alle die anderen, über welche er Macht und Gewalt erhalten oder gewonnen hat. Ist er nicht ein Indifferentist, aber mächtig, oder der mächtige geworden, so gibt es für ihn keine Veranlassung seinen Willen zum Gesetz für die andern zu machen, und bleibt der Fatalismus in Ansehung seiner entfernt, weil der Ausgangspunkt fehlt. So z. E. gewann Moses in Egypten über seine Stammgenossen durch sein Benehmen, seine Tapferkeit und Klugheit eine Autorität. Mittelst ihrer wurde er mächtig und gelang es ihm die Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei glücklich heraus durch das rothe Meer zu führen und in Freiheit zu setzen. Nun war das Bedürfniß der Gesetze für die in der Wüste wandernden Israeliten da, aber Moses machte seinen Willen nicht zum Gesetz für sie. Das vom Berg Sinai herab gegebene Gesetz hat nichts von der Willkühr und Subjektivität eines einzelnen Menschen an sich: es hat den Charakter der Allgemeinheit und wird als göttliches verkündigt. Ebenso verhält es sich mit Lykurg. Hat aber der Mächtige als Indifferentist eben mittelst seiner Macht über die andern seinen Willen zum Gesetz für sie gemacht, so kann von ihm nicht unbemerkt bleiben, daß dieser sein Wille eine, den Willen eines jeden durch seine Macht zwingende Gewalt habe. Er, der ohne Besonnenheit und Klugheit es nicht dahin bringen konnte, als der Mächtige seinen Willen zum Gesetz für die Andern

Digitized by Google

zu machen, muß wohl inne werden, daß, wenn dies gelungen ist, dieser sein Wille ein Fatum für den Willen der Andern sey. Diese Erfahrung aber ist eine geschichtliche, und so kömmt er selbst in jener Anerkenntniß dazu, ein historischer Fatalist zu werden. Aber zugleich spielt in diesem Punkte der historische in den psychischen Fatalismus, der ihm gegenüber steht, hinein, nämlich so: die dem Mächtigen schlechthin Unterworfenen werden, da sie weder Sachen noch Thiere, sondern Menschen, also nicht nur psychisch bestimmbar, sondern bestimmbar zugleich durch Verstand und Urtheil sind, in jener Unterwürfigkeit dadurch erhalten, daß sie der Macht und Gewalt dessen, der seinen Willen zum Gesetz für sie gemacht hat, sich bewußt sind, sie denken und bedenken, daß ihnen alles, was sie haben und sind, durch den Mächtigen erhalten oder entrissen werden könne. In allen ihren materiellen Interessen wissen sie sich absolut abhängig von dem Gebieter, und er seinerseits weiß recht wohl, daß er sie nicht bloß physisch in seiner Macht und Gewalt habe, sondern auch psychisch darin erhalten müsse. Sein Urtheil also in dieser Beziehung ist: folgen, gehorchen auf alle Weise müssen sie, wenn sie nicht, was sie selbst wissen können, für ihre Widerspenstigkeit zu ihrem Verderben büßen wollen. So kommt der Mächtige durch Erfahrung an denen, die ihm schlechthin unterworfen sind, und durch Reflexion über die an ihnen allen gemachte Erfahrung leicht zu dem Grundsatz als einer Maxime für sein Wollen und Thun, den unter den freien Engländern einst im Parlament Einer laut aussprach, ohne daß er mit all seiner Macht ein Despot sein wollte: „Jeder Mensch habe einen Preis, für den er sich hingebe.“ Diese Aeußerung bezog sich auf die Bestechlichkeit der Parlamentsmitglieder und des wählenden Volks. Für den Despoten hat der Satz eine noch umfassendere Bedeutung, nämlich die: wer nur klug ist und die erforderlichen Mittel hat, der vermag die Menschen ohne Ausnahme an sich zu fesseln, so daß sie seinen Willen als Gesetz für sie anerkennen und befolgen. Er muß dann nur in dieser seiner Klugheit jeden, mit dem er in Berührung kömmt, und den er für sich nöthig

Digitized by Google

hat, nach seiner Individualität nehmen und behandeln. Für den einen hat Geld, Gold einen unwiderstehlichen Reiz, für den andern etwa Ehre, Ehrenzeichen ꝛc., für den dritten Genuß aller Art; nun gut, so gewähre ihm nur, was ihm gerade am liebsten ist und du hast ihn." Ein solcher Despot war der römische Imperator Tiberius, ein solcher auch schon August mit allen Herrlichkeiten und Feinheiten des Lebens: theoretische und praktische Indifferentisten, und von dieser Seite aus Fatalisten; vgl. Sueton. „Hab' ich die Rolle des Lebens nicht rühmlich ausgespielt?"

2) Der Willensmächtige kann, eben weil er, um diese Willensmacht über die andern zu behaupten, schlau, klug und stets mit Ueberlegung zu Werke gehen muß, sich es, da er hiebei auf sich zu reflektiren genöthigt wird, nicht verbergen, daß es (obzwar es den Schein hat, als sey sein Wille frei und nur eine eiserne Nothwendigkeit für alle Andern, über die seine Macht sich erstreckt) doch in Wahrheit um die Freiheit seines Willens schlecht stehe, und auch sie ein bloßer Schein sey, denn um eben seinen Willen als Gesetz für die andern geltend zu machen und geltend zu erhalten, ist er selbst genöthigt, stets auf der Hut zu seyn, alle Mittel aufzusuchen, um mächtig zu werden, oder seine Macht zu behaupten, und in steter Bewegung und Unruhe zu seyn. Seine Unruhe inne werdend, muß er sich dessen bewußt werden, daß, so mächtig er sey, ihm die Freiheit seines Willens mangle, sich muß er hiemit anerkennen als in allen seinen Entschlüssen und Unternehmungen durch ein Fatum bestimmt. In diesem Punkte nun wendet sich der Fatalismus vom Indifferentismus ab, und einerseits zum Naturalismus hin und ist er erst dann recht der historische Fatalismus.

α) Der Zwingherr, so mächtig er sey, ist doch nicht mächtiger, als die Natur mit ihrer Kraft und ihrem Gesetz. Auch kann ihre Macht über ihn bei der seinigen über Andere ihm nicht verborgen bleiben, gerade weil er, um sich in der seinigen über die Anderen zu erhalten, stetigen Bedacht auf alle die Mittel nehmen muß, wo-

Digitized by Google

durch er sich zu behaupten vermag. Er berechnet also, wie weit er nur kann, die natürlichen Ereignisse, welche kommen müssen, und nimmt in Ansehung ihrer seine Vorsichtsmaaßregeln. Aber darin bleibt doch sein Wissen von dem, was als bloßes Ereigniß kommen wird und muß, beschränkt. „Allwissend bin ich nicht, doch viel ist mir bewußt.“ Seinen Unternehmungen und ihrer Ausführung tritt nun wohl solch ein Naturereigniß dermaßen entgegen, daß sie vereitelt werden. „Das konnte ich,“ sagt er dann, „nicht ändern, das war mein Schicksal, ich bin nicht allwissend, auch nicht Herr der Natur.“ — Historischer Fatalismus: die unüberwindliche Flotte Philipp's II. von Spanien; die französische Armee in Rußland; Wallenstein superstitiös, zugleich fatalistisch; eben so Napoleon: sein Stern. Andrerseits hält sich dann der historische Fatalismus bei sich selbst.

β. Dem, was in der Gegenwart beschlossen wird und in ihr geschehen soll, ist vieles Andere vorausgegangen, und von diesem Geschehenen hängt mehr oder weniger, ja wohl ganz ab, was jetzt unternommen werden oder geschehen soll. So greift das Historische aus der Vergangenheit in die Gegenwart ein. Der Mächtige, welcher die Gegenwart und was in ihr zu seinen Diensten stehen soll, zu bewältigen strebt, findet sich darin, so oft er auf das Vergangene reflektirt, durch dieß wenigstens gehemmt oder beschränkt, ja er entdeckt wohl gar, daß das Vergangene die Ausführung dessen, was in der Gegenwart beschlossen wird, hindert oder unmöglich macht. So wird für ihn die Geschichte aus der Vergangenheit ein Schicksal, angehend seine Pläne und deren Ausführung in der Gegenwart; die vergangene Historie ist mächtiger als er. So z. E. kann ein ganzes Volk mit seiner Geschichte aus der Vergangenheit in der Gegenwart und in seiner Erinnerung an jene für den, der dasselbe, indem er es überwältigt hat, zu unterjochen strebt, bloß durch seine Geschichte ein Hin-

Digitized by Google

derniß werden; zu ihr gehören seine Sprache, seine Sitten, Gesetze ꝛc.; er nun legt es wohl darauf an, ihm seine Sprache, Gesetze ꝛc. zu nehmen, aber es mißlingt, so lange das Volk noch ein Gedächtniß und Energie hat. Die dem Zwingherrn Unterworfenen waren entweder

a) vorher noch ohne alle persönliche Freiheit, oder hatten wenigstens eine nur geringe, ja wohl gar keine Erinnerung an den Zustand, in welchem sie zuerst etwa als persönlich Freie sich befunden hatten. Sie waren also die entweder durch Krieg und Sieg gemachten Sklaven roher wilder Horden, wo wenig oder gar keine persönliche Freiheit statt fand, und wurden so dem Sieger unterworfen; oder erkaufte Sklaven, wie die Neger der afrikanischen Goldküste, oder von Sklaven selbst Erzeugte und Geborne. Wenn die Quälerei ihrer Herren oder des Herrn für sie unerträglich wird, in das Innerste ihres Lebens und ihrer Natur eingreift, so kömmt es wohl aus Desparation auf ihrer Seite zu Verabredungen, Verschwörungen, zu Gewaltthaten. Bleiben in diesem Kampfe die Herren die Mächtigen, so ist es nun gar um die persönliche Freiheit der Sklaven, die sich frei machen wollten, geschehen; denken sie nach, so müssen sie das, was ihnen begegnet, als ein Schicksal betrachten. Wie lange widerstand Spartacus den Römern, endlich unterliegt er, das ist sein Schicksal. Die Sklaven auf St. Domingo ꝛc. Oder

b) die Unterworfenen waren früher persönlich frei und lebten unter dem Gesetze, nicht als dem Willen eines Einzelnen, sondern als dem allgemeinen Volkswillen; das Volk hatte sein Bestehen in einer Republik, aber im Volke waren die alten einfachen Sitten gewichen; Luxus, Begehrlichkeit ꝛc. hatte um sich gegriffen, die alten Gesetze wurden wenig beachtet. Nun greift einer zu, stürzt das Gemeinwesen um, und setzt seinen

Digitized by Google

Willen an die Stelle des allgemeinen Willens; die äußre Freiheit ist hin und das giebt Veranlassung, daß die innre, d. i. die des Willens, negirt wird. So war bekanntlich der Schritt des Julius Cäsar über den Rubicon der Anfang zum Untergang der römischen Republik und der persönlichen Freiheit. Den Verlust ihrer bürgerlichen Freiheit können Einzelne nicht ertragen, sie verschwören sich und ermorden den Despoten; die Rächenden vereinigen sich und führen Krieg, der, welcher die Zwingherrschaft fortsetzt, siegt, und die Freiheitshelden gehen unter; Brutus giebt sich den Tod und verzweifelt an der Tugend: „O Tugend, Du bist doch nur eine Chimäre!" Wer so spricht, ist ein Fatalist. Oder es waren

c) die der Zwingherrschaft, wenn auch nur vorübergehend, Unterworfenen, zuvor der persönlichen Freiheit zwar nicht in dem Grade theilhaftig, daß das Volk und der Staat, worin sie ein Bestehen hatten, den allgemeinen Willen zum Gesetz gehabt hätte, sondern nur in dem Grade, wo dieser allgemeine Wille mit dem Willen des Einzelnen als solcher amalgamirt war und präcis nicht zu sagen stand, ob der Wille der Einzelnen oder der allgemeine das Gesetz sey. In diesem Verhältniß Aller zu Einem ist er mit seinen Helfershelfern der Despot, der absolute Monarch und das Ganze ist eine absolute Monarchie, wie unter Ludwig XIV., der die Parlamentsmitglieder mit der Reitpeitsche hinaustreibt; wie Napoleon mit seinen Grenadieren. Wird hier, wie es in Frankreich geworden ist, die Willkühr für das Volk unerträglich, so daß nur die wenigen Herrschenden die Besitzenden und Genießenden sind, und die andern Alle Noth leiden, so kömmt es nicht zu einer Insurrection, sondern zur allgemeinen Bewegung, zur Revolution. Siegt der Zwingherr, so müssen sich die gegen ihn Ankämpfenden in ihr Schicksal fügen, und es wäre

Digitized by Google

viel, wenn sie nicht Fatalisten ex professo würden. Siegen sie, so kömmt es darauf an, wie sie sich ferner benehmen. In Frankreich machte sich besonders eine Faktion, der sogenannte Berg, mit Robespierre an der Spitze, gegen die Gironde geltend. Diese Faktion, einen Heilsausschuß bildend, brachten Sklaverei und Verderben über die ganze Nation, und selbst in ihrer Mitte fand, wer nur verdächtig war, den Tod. Danton, Henriot, Robespierre selbst, konnten sie wohl bei ihrem Ende einen andern Gedanken haben, als den des Schicksals, das über sie gekommen sey?

Beurtheilung desselben.

1) Der Mächtige, wenn er ein praktischer Indifferentist ist, wird nothwendiger Weise zum historischen Fatalisten, aber muß er dann ein praktischer Indifferentist werden? Daß er und jeder, der einen Willen hat, unter einem Gesetz stehe, nämlich unter dem Naturgesetz, wird von ihm selbst, da er seine Subordination unter demselben erfährt und anerkennen muß, eingeräumt; aber daß es außer jenem noch ein Gesetz für den Willen gebe, welches er in seiner Macht nicht selbst gemacht habe, vielmehr unter welchem er gleichfalls stehe: das wird von ihm geläugnet, und schon gegen den bloßen Gedanken eines solchen Gesetzes, geschweige gegen es selbst, das da Gültigkeit habe, verhält es sich indifferent, mithin gegen die Erkenntniß solch eines Gesetzes, gegen die Beurtheilungsweise nach ihm und gegen das Gewissen, indem er auch das Bestehen eines Gewissens läugnet. Wodurch kommt er nun zu diesem Läugnen und mit ihm zu diesem Indifferentismus selbst? Muß er läugnen? Bewogen wird er dazu durch irgend ein Vergehen, welches das seinige war, oder gar durch ein Verbrechen, das er selbst begangen hat. Die Beurtheilung in diesem Punkte hält sich an die Erfahrung, die der Indifferentist und dann der Fatalist als Prinzip der Wahrheit selbst gelten läßt. Er wird also in eben diesem Punkte nach seinem Grundsatz oder Prinzip, wie es unpartheiischer Weise

Digitized by Google

seyn muß, zu beurtheilen seyn. Hätte er in seiner Macht, wie er auch zu ihr gelangen mochte, sich nicht vergangen, hätte er in ihr kein Verbrechen begangen, so würde ihm das Gesetz für seinen und jedes andern Willen und das Gewissen nicht indifferent geworden seyn. Das Vergehen aber oder das Verbrechen ist das des Mächtigen und betrifft nicht etwa, wie bei einem Diebe oder Räuber, die bloße Verletzung eines bestehenden Gesetzes für Jedermann, sondern geht auf die Zerstörung aller, die bisher bestanden, und wird so das Motiv für jenes Ableugnen und für den Indifferentismus überhaupt. Das römische Volk z. E. hatte, wie bekannt eine republikanische Verfassung, welche durch Gesetze seit Vertreibung der Könige sehr bestimmt war; nach ihr hatte es einen Senat und neben ihm den Stand der Plebejer und hatten jene mit diesen das Wahlrecht in Centurien, Comitien ꝛc. zwei Consuln wurden vom Senat gewählt, und seine Tribunen wählte das Volk. So bestanden also Gesetze und eine Verfassung. Julius Cäsar stürzte die Verfassung, den ganzen Staat; gegen den Befehl des Senats ging er über den Rubikon, das war sein Verbrechen und nun folgte das Uebrige von selbst; er machte sich zum Alleinherrscher, mußte kämpfen gegen Rom und Pompejus, der sich der alten Verfassung annahm. Vgl. Cäsars Aussprüche: „Schiff, Du trägst den Cäsar und sein Glück," (Glück deutet schon auf Fatalismus hin.) — „Ich will lieber der Erste im Dorfe seyn!" ꝛc. Cäsar lebte nicht lange genug um den Indifferentismus durchzuführen bis zum Fatalismus. Aber sein Erbe, Augusst, und Augusts Nachfolger setzen das Werk fort und gerathen in den Indifferentismus und von da in den Fatalismus. Aus dem Bösen kann nur Böses geboren werden. Ein zweites Beispiel ist Buonoparte. Er wird mit einer Armee nach Egypten geschickt, indeß Frankreich nach den Stürmen der Revolution sich bereits eine Constitution gegeben hatte. Diese bestand also und das Gesetz, ein Direktorium, das die ausübende Gewalt hatte, ein Rath der Alten, und der Rath der Fünfhundert ꝛc. Die Direktorialregierung mochte nun während Buonoparte's Abwesenheit noch so große Mißgriffe

Digitized by Google

gethan haben, so war sie selbst doch in der Constitution des französischen Volks gegründet; aber Buonoparte kehrt zurück und beginnt eine Verschwörung gegen das Direktorium, es kommt zu Gewaltstreichen, Mürat wird in die Tuillerien geschickt, die Direktoren werden arretirt, die Verfassung wird mit Füßen getreten. Mit einem Verbrechen hebt Buonoparte an; ists zu verwundern, wenn er, sonst so klug und von Vorurtheilen frei, dennoch, wie abergläubig, von seinem Stern spricht? Die Kritik darf nur auf den Anfang des historischen Fatalismus zurückblicken, so sieht sie ihn schon da in seiner Blöße.

2) Die von dem Mächtigen Unterdrückten kommen wohl, wenn dieser Druck, wenn die Beschränkung, die Beraubung bis zum Nothdürftigsten herab unerträglich wird, zum Gefühl davon und müssen dazu kommen; regt sich dann bei diesem Gefühl in ihnen noch einige Energie und einiger Muth, so ist ein Aufstand gegen die Unterdrücker vorbereitet, und er bricht endlich aus. Es wird Gewalt gebraucht gegen die Mächtigen; es wird losgeschlagen, um der Unterdrückung los zu werden. Gelingt den Schwachen, weil sie vereinigt sind, ihr Unternehmen, nun so treten *sie* an die Stelle der Mächtigen, und sind es die leiblich und geistig Energischen unter ihnen, welche sich das Regiment aneignen, so stellt sich leicht das unter 1. berührte Verhältniß ein; mißlingt hingegen das Unternehmen, so verzweifeln die, welche vorher schon der Verzweiflung nahe waren, vollends; es wird ihnen mit dem Lebensreste auch der Gedanke der Freiheit indifferent: sie sind die Fatalisten. Der Punkt also, auf den es hier ankömmt, ist die Gewalt, welche die Unterdrückten gebrauchen, um los zu schlagen. Aber das *zur Gewalt* Greifen, um sich von einer Ungerechtigkeit zu befreien, ist selbst ein *Unrecht*, ein *Vergehen*. So führt auch hier, mag der Gewalt das Unternehmen gelingen oder mißlingen, das gethane Unrecht auf Gleichgültigkeit gegen Pflicht, Recht und Gewissen und auf Abläugnung der Willensfreiheit. Es spricht sich daher aus der Erfahrung selbst das Urtheil gegen den historischen Fatalismus, als einen durch Irrthum und Verbrechen veranlaßten

Digitized by Google

großen Irrthum aus, aber gegen das Prinzip dieser Beurtheilung macht er selbst noch und zwar innerhalb der Erfahrung eine Einwendung.

3) Herrschsucht ist es, welche den Menschen Macht zu gewinnen bestimmt und wenn er sie gewonnen hat, ihn zum Indifferentismus und Fatalismus führt. Rachsucht, Habsucht und ähnliche Leidenschaften sind es, die ihn, den Gedrückten, Gequälten, Beraubten zur Gewalt gegen den Unterdrücker, Räuber in Bewegung setzen. Zu diesen Leidenschaften kömmt er von seinem Gefühl, von seinem natürlichen Triebe, von seinen Neigungen her. Er kann also, wenn man ihm seiner Vergehungen Schuld giebt, und ihn seines Indifferentismus und Fatalismus wegen in Anspruch nimmt, zur Natur seine Zuflucht nehmen mit der Bemerkung: „ich bin nicht der Urheber meiner Neigungen und Gefühle; es hat sich der Ehrtrieb in mir zur Ehrsucht gesteigert, der Erhaltungstrieb zur Rach- und Habsucht, das aber habe ich nicht zu verantworten, das ist eine Determination durch die Natur selbst.“ Solcherweise geht der historische Fatalismus in den naturalistischen über.

§. 9.

Der historische als naturalistischer Fatalismus.

Er an sich oder als solcher wird gehalten und hält sich selbst lediglich in der Praxis; in ihr gibt er sich kund durch die Gesinnungen und Thaten derer, die ihm ergeben sind, dann auch wohl durch die Aeußerung dieser Gesinnungen in einzelnen Sätzen und Urtheilen, die von den ihm Ergebenen unverholen ausgesprochen werden. Erst mit ihm in der Form des Naturalismus kommt es zur Theorie und erst mit ihr erhält er seine vel quasi wissenschaftlichen Vertheidiger, deren es in der Praxis und blos als solcher noch gar nicht bedurfte. Diese Theorie nun bewegt, entwickelt und vollendet sich in folgenden Elementen:

1) Mit dem, was einer (wenn er bei sich ist und wacht) unternimmt und thut, wird irgend etwas von ihm bezweckt.

Digitized by Google

Nur die Handlungen dessen, der von sich ist, des Wahnsinnigen also, aber kaum des im Schlafe Träumenden, wenn er zum Nachtwandler wird, sind ohne Zweck. Dieß Bezwecken kann zu seiner Bedingung ein Bedenken, Ueberlegen und dann ein Wollen und Beschließen haben und wäre somit, indem die Kraft des Denkens und Ueberlegens der Verstand und die Fähigkeit des Beschließens und Wollens der Wille wäre, ein durch Verstand und Willen bedingtes Bezwecken. Aber es kann dasselbe auch stattfinden, ohne durch ein Ueberlegen und Wollen bedingt zu seyn, sondern so, daß seine Bedingung nur ist ein Empfinden, ferner ein Vorstellen, mit dem Schein des Ueberlegens und endlich ein Thätigseyn aus Trieb und Instinkt ohne Willen. Die Erfahrung, welche der Mensch macht, zwingt ihn beiderlei Arten des Bezweckens außer ihm anzuerkennen; die eine in den Werken der Menschen selbst, die andere in den Erzeugnissen einzelner Thierarten. In jenen erfährt er einen Verstand und einen Willen, den der Mensch überhaupt habe, in diesen nicht; in ihnen kann er höchstens eine seinem Verstand und Willen ähnliche Thätigkeit vermuthen, deren Daseyn vermeinen, aber nicht erfahren. Die Erfahrung nämlich in beiderlei Weise ist bestimmt die, daß die Erzeugnisse der Thiere als Mittel für die Erreichung eines thierischen Zwecks, der Gestalt und dem Inhalte nach, fast unveränderlich und dieselben sind und bleiben. Sein Nest baut der Vogel aus der einen Spezies stets auf dieselbe Weise und aus denselben Stoffen. Bei den Werken der Menschen aber zeigt sich dem Inhalte und der Form nach eine große Verschiedenheit, wie wenn der Willensmächtige bald zu diesen, bald zu jenen Mitteln griffe, um bald solche, bald andere Formen ihnen zu geben. Hiedurch weiset die Erfahrung selbst in den Werken des Menschen auf seinen Verstand und Willen hin; in den Werken der Thiere keineswegs.

2) Daß aber das Denken und Ueberlegen zum Entwerfen eines Zwecks, daß ferner das Wollen als ein Wählen und Auswählen der Mittel für die Erreichung des entworfenen Zwecks frei sey, erfährt der Mensch nicht und kann er nicht

Digitized by Google

erfahren; Denk- und Willensfreiheit, wenn er eine Vorstellung davon und Worte dafür hat, sind problematisch und es ist die Frage: ob der Mensch frei sey im Denken und Wollen.

Sich selbst unterscheidet er reflektireud auf sich und die Natur, also denkend, von der Natur und in diesem Unterschied bezieht er die denkende Thätigkeit als den Verstand auf sich, wie wenn Verstand ein Attribut nur des Menschen sey und außer ihm höchstens nur vermuthet werde; ebenso bezieht er die Willensthätigkeit nur auf sich, wie wenn auch sie nur Attribut des Menschen, nicht aber der Natur wäre. Jener Unterschied nun und diese Beziehung führen leicht auf die Meinung von der Freiheit des Denkens oder Verstandes und von der Freiheit des Willens. Diese Meinung, wenn sie entsteht, ist aber nicht etwa eine solche, die der Mensch haben kann oder nicht, sondern nur eine solche, die er haben muß. Er wird durch den von ihm gemachten Unterschied zwischen sich und der Natur zu der Meinung necessitirt, als sey sein Verstand und Wille frei. Der Unterschied wird von ihm gleichfalls nothwendigerweise gemacht, indem er auf die Natur, worin er existirt und auf die Natur, welche die seinige ist, reflektirt; auch dieß Reflektiren ist ein ihm, durch die Natur die er hat und durch sie, in der er existirt, nothwendiges. Es ist nämlich jene Reflexion und der mittelst ihrer anerkannte Unterschied von dem Menschen nicht in einer Selbstständigkeit und Freiheit des Verstandes und Willens, sondern in seiner Abhängigkeit von der Natur gemacht. Sie macht den Unterschied, nicht er; er ist blos das Organ für das Denken der Natur. Die Natur wirkt auf ihrer niedrigsten Stufe lebloser Weise, (so in allen mechanischen Bewegungen, so in Steinen, Metallen, so in den magnetischen, elektrischen, chemischen Prozessen überall) auf der höhern Stufe zwar als lebendig, aber gefühlloser Weise, (so in der Pflanzenwelt,) auf der noch höhern Stufe zwar fühlend, empfindend, aber bewußtloser Weise, (Thierwelt) auf ihrer höchsten als ihrer selbst bewußt, denkend und wollend (Menschenwelt). Der Unterschied des Menschen vom Thiere, das ihm am nächsten steht, bis

Digitized by Google

zum Stein hinunter, sein Unterschied von der Natur, ist kein qualitativer, wie wenn er ein anderes Wesen wäre als die Natur, sondern quantitativ: er ist die Natur auf ihrer höchsten Stufe. Sein Denken und Bezwecken ist ihr Denken, Wollen und Vollbringen. Durch sich vermag er nichts im Denken und Wollen; für sich ist er nichts und auch das, daß er denkend jenen Unterschied seiner von der Natur für einen qualitativen hält und nimmt, auch das ist ihm nothwendig. In dieser Unterscheidung und Opinion strebt die Natur über sich hinaus, ohne daß sie über sich hinauskommen kann. Die Zwecke, die er als der Denkende entwirft und die Mittel, die er zu ihrer Erreichung sucht, wählt und anwendet, sind sehr verschieden und das giebt ihm, oder vielmehr der Natur selbst, deren Organ er ist, den Schein und die Meinung, als entwerfe er sie wahrhaftig selbst und als wähle er eben so frei. Aber alle diese Zwecke mit allen Mitteln zu ihrer Erreichung laufen auf einen hinaus, und so groß der Schein der Freiheit in der Verschiedenheit jener Zwecke und Mittel ist, verschwindet doch derselbe in der Erfahrung des Zwecks, auf den sie alle hinausgehen. Dieser ist, wie die Erfahrung lehrt, ein offenbar von der Natur gesetzter und das muß der Mensch, durch die Erfahrung genöthigt, anerkennen. Er lebt, das Thier auch. Die Naturmacht ist es, kraft deren er zum Leben kommt, und er hat in und mit seinem Leben dessen Erhaltung, die Freude am Leben und den Genuß des Lebens zum Zweck; auf ihn geht es mit allen andern Zwecken hinaus. Alle Zwecke in Ansehung deren es scheint, daß sie frei von dem Menschen entworfen werden, alle Mittel, bei denen es denselben Schein hat, werden die einen entworfen, die andern gesucht, gewählt, gefunden, kraft jenes Naturzwecks der Lebenserhaltung und des Lebensgenusses; in ihnen allen ist also der Mensch durch jenen Zweck necessitirt; alle andern Zwecke gehen daher auf die Beschützung des Lebens für diesen einen. In der Theorie, was diesen zweiten Punkt betrifft, vergißt der Denkende nie, daß auch sein Denken und also das, jenen Zweck des Menschen als den Zweck der Natur, Denken, ein necessitirtes

Digitized by Google

sey und er sich verhalte wie die Natur. Die Zwecke, von denen gemeint wird, daß sie die Denk- und Willensfreiheit sich selbst setze, gehen insgesammt auf einen Zweck, von welchem dies nicht einmal gemeint werden kann, den jeder vielmehr gradezu als von der Natur ihm gesetzt, anerkennen muß. Es ist derselbe der Zweck der Erhaltung des Lebens, welches jeder durch die Natur hat, keiner sich gibt, und hiemit zugleich der des Wohlseyns im Leben, des Genusses u. dergl. Hierin ist also von fern her für den Menschen schon die Erfahrung eines Gesetzes angeregt, indem jener Zweck und alles was zu seiner Erreichung gehört, durch die Natur gesetzt ist. Und so kann dann

3) nicht geläugnet werden, daß der Mensch unter Gesetzen stehe. Die Beobachtung und dann die Erfahrung selbst von ihm und seinem Verhältniß zu allem außer ihm, die er endlich machen muß, zwingt ihn zu der Anerkenntniß, daß er, und so auch alles andere in der Natur (jede Creatur, wie er selbst eine solche ist, das Lebende und das Leblose) ihrem Gesetz unbedingt unterworfen sey. In mundo non datur casus. Würde nämlich in der Welt irgend ein Ereigniß statt finden können, ohne nach der Vorstellung von Zufall, durch ihr Gesetz necessitirt zu seyn, so hätte dies die Folge der Zernichtung der Natur oder der Welt selbst. Für den Menschen hat es jedoch den Schein, als könne er das Gesetz, unter welchem er steht, ebensowohl verletzen oder übertreten, wie befolgen. Allein dieser Schein entsteht und hält sich nur so lange, als ihm die Erfahrung und Erkenntniß noch mangelt, und vorerst noch mangeln muß. Kömmt er endlich auch zu dieser Erfahrung und Erkenntniß, so verschwindet der Schein und hat auch hierin die Natur, deren bloßes Werkzeug er ist, sich begriffen oder erkannt. Dann nämlich bleibt die Erfahrung, die einmal gemacht worden ist, stehen; der für Erfahrung der Willkühr vorerst nothwendigerweise gehaltene Schein derselben aber und die Meinung, daß diese Wahl und Willkühr frei sey, verschwindet kraft jener Erfahrung, die nur darum gemacht worden ist und besteht: in homine

non datur liberum arbitrium. Das Hauptmoment ist: allerdings kann von dem Menschen, da der Gesetze viele sind, einer verletzt werden und seine That diesem einen nicht gemäß seyn, aber nur darum und nur deswegen, weil von ihm ein anderes befolgt, und seine That, die jenem nicht gemäß war, diesem angemessen ist; also auch in der Verletzung des einen Gesetzes verhält er sich nicht denk- und willensfrei, denn es wird nur verletzt, weil ein anderes befolgt werden muß und so ist die Verletzung des einen ihm eben so nothwendig, als die Befolgung des andern. In Ansehung des Erhaltungstriebes ist z. B. das Gesetz, worunter das lebende Individuum, Thier und Mensch steht, daß der Mäßigkeit bis zum Sattseyn. Wird dies Gesetz verletzt, so ist der Grund der Verletzung ein anderes, das dann befolgt wird. Jenes Gesetz ist bestimmt das, daß der Lebenstrieb überhaupt, wenn die Mittel zu seiner Befriedigung vorhanden sind, vom Thier oder Menschen befriedigt werde. Das lebende Subject hat sich den Trieb nicht gegeben, gibt sich auch die Mittel nicht zu seiner Befriedigung, sondern ist nur genöthigt sie aufzusuchen: sie sind von der Natur gegeben. Das andere Gesetz nun, für den Menschen vornehmlich, ist nicht das Gesetz des Triebes sondern der Begierde, und die menschliche Natur ist durch die allgemeine Natur so eingerichtet, daß sie nicht im bloßen Triebe verbleiben kann, sondern zur Begierde, Neigung, Leidenschaft fort sich entwickeln und kräftigen muß. Aber für die Begierde und vollends für die Leidenschaft gibt es von der Natur aus und durch sie unmittelbar keine Grenzen, sondern ist eben durch die Natur das Unbegrenztseyn der Befriedigung gesetzt. Der Trieb hält sich innerhalb seiner Grenzen, indem er befriedigt wird; eben dem Gesetze gemäß geht die Begierde über die Grenzen des Triebes hinaus, die Begierde und Leidenschaft ist unersättlich. Schwelgt also der Mensch mit Bezug auf den Lebenstrieb, so ist freilich das Gesetz dieses Triebes verletzt, aber das Gesetz der Begierde und Leidenschaft ist erfüllt. Dies ist das echt fatalistische in diesem Punkte; und so noch näher mit Bezug auf das Denken und das Gesetz für das Denken und Wollen. Daß z. B. der Gedanke seinem Ge-

Digitized by Google

genstande gemäß, also Wahrheit, ferner daß die Aeußerung des Gedankens mit dem Gedanken übereinstimmend, also Wahrhaftigkeit sey, ist das Gesetz der Natur. Wird dies Gesetz der Wahrhaftigkeit von dem Menschen verletzt, ist seine Rede und That die Lüge, so scheint es, als verhalte er sich in der Lüge frei. Indem er lügt wird aber eben so gut ein Naturgesetz befolgt, nämlich das Gesetz der Erhaltung, das Gesetz mit Bezug auf den Lebenstrieb, und mit ihm in Bezug auf den Genuß. Durch die Lüge sucht er sich zu retten ꝛc. und das ist natürlich. Aber eben in diesem Verhältniß, wo die Nothwendigkeit der Verletzung des Gesetzes aus der Nothwendigkeit seiner Befolgung begriffen werden soll, und in der darauf gehenden Betrachtung wird der naturalistische Fatalismus schon psychisch, greift er in den Determinusmus ein.

4) Wie sich von der Natur, und die Natur von sich, eben so unterscheidet der Mensch das Gesetz, unter welchem er und alles in der Natur steht

a) als ein solches, das er, ohne daß es gemacht sey, nur mittelst der Beobachtung und Erfahrung finde,

b) von eben demselben als einem solchen, welches das gemachte sey und nur als ein gemachtes, von ihm gefunden werde. In diesem Unterschiede ist das eine, das nur gefunden wird, als das Naturgesetz bezeichnet, das andere aber wird, eben weil es das gemachte ist, wohl das positive Gesetz genannt. Von dem Naturgesetz nun

ad a) ist in der Erfahrung leicht anerkennbar und muß dann anerkannt werden, daß der Verstand des Menschen und sein Wille, im Unterschiede von der Natur und ihrer Macht, an dessen Daseyn keinen Antheil habe. Hierin wird ihm folglich nicht einmal die Meinung kommen können, oder wird vielmehr die Natur diese Meinung sich in ihm versagen, daß ihre Gesetze frei, mit Verstand und Willen von ihm gegeben seyen, wird also jeder anerkennen müssen, daß er in Ansehung derselben keine Freiheit des Verstandes und Willens habe, sondern

Digitized by Google

sie nur zu erfahren, und wie sie sind, zu nehmen habe, wo aber auch dies Erfahren und das sie für die, die sie sind, Nehmen, die nämliche Nothwendigkeit hat. Aber mit den positiven Gesetzen

ad b) scheint es sich anders zu verhalten; durch sie scheint der Mensch mit Bezug auf sein Leben, auf seine ganze Wirksamkeit in demselben und auf alle seine Verhältnisse, sich selbst, seiner Natur und ihren Bedürfnissen mehr oder weniger gemäß, zu bestimmen. Diese Verhältnisse besonders, wie er sie erfährt, sind die der Familienglieder und Bürger zu einander, und die eines Volks zum andern. In Ansehung der Gestaltung und Ordnung aller dieser Verhältnisse, wie sie durch Gesetze bestimmt werden, scheint es, daß die gesetzgebende Macht nicht die der Natur, sondern die des Menschen sey. Hier also würde ja wohl eine Freiheit der Ueberlegung und Beurtheilung, also Spontaneität des Verstandes, und eine Freiheit der Wahl unter den verschiedenen Anordnungen, welche Gesetze seyn können, also Willensfreiheit eingeräumt und anerkannt werden müssen. Der naturalistische Fatalismus erkennt sie aber nicht an und muß auch diese Anerkenntniß als bloße Meinung, die vorüber gehe, und an deren Stelle die natürliche Wahrheit trete, zurückweisen. Er sagt: Die Gesetze erhält ein Volk, wie in den Familien so auch in den bürgerlichen Verhältnissen und in denen seiner selbst, als des einen zu dem andern von der Natur dadurch, daß eben sie in ihm, wenn seine Zeit der natürlichen Ausbildung gekommen ist, einzelne Individuen mit besonderen Talenten und Virtuositäten zum Daseyn bringt: sie sind ihre Erzeugnisse; der ihr inwohnende Genius, der Naturgeist, ist der Schöpfer dieser genialen Geister und was sie sind, an Kräften haben und mittelst ihrer erforschen, entdecken, erkennen und vollbringen, das sind, haben, erkennen und vollbringen sie durch die Natur. Sie sind Werkzeuge der sich mit Nothwendigkeit fortbildenden Natur, die, als solche, die Menschheit

Digitized by Google

selbst ist. Also die positiven Gesetze, bei denen es den Schein hat, als wären sie von dem Menschen gemacht, sind, wie die Naturgesetze, ihm von der Natur gegebene, und werden gleich nothwendiger Weise wie jene von ihm erkannt. Der Unterschied zwischen ihnen und diesen ist so wenig ein qualitativer, wie der zwischen Mensch und Natur. Mit physischer und geistiger Energie, ausgerüstet durch die Natur, heben Einzelne (Herakles, Solon, Lykurg ꝛc.) an, für die Uebrigen zu wirken, aber ihre Wirksamkeit ist die der Natur. Mit diesen positiven Gesetzen und durch sie wird in jenem Verhältnisse der Menschen zu einander das Recht derselben begründet und erhalten; das Prinzip dieses Rechts ist die physische und psychische Macht Einzelner, die selbst bloße Erzeugnisse der mächtigen Natur waren — ius fortioris. — Hier ist der Fatalismus an seinem Ende: das Recht, wie es zu seiner Quelle nichts anders hat als die Stärke, und sie, wie sie die Macht der Natur selbst ist; der erste König, gewaltiger Sohn der Natur, ein Soldat — Nimrod.

c) Wie zwischen den Natur- und positiven Gesetzen, eben so wird zwischen Tugend und Laster und zwischen den Folgen der einen und des andern, oder zwischen Belohnungen und Strafen, die dann selbst wieder entweder natürliche oder positive sind, ein Unterschied erfahren. Der Naturalist erkennt diesen Unterschied an, eben weil die Erfahrung ihn lehrt und sie für denselben die allein gültige Auktorität ist; aber geläugnet wird, daß er, obwohl der Wille des Menschen wie in seinen Tugenden, so in seinen Lastern der wirkende ist, seinen Grund in der Freiheit dieses Willens habe. Der Naturalist behauptet dagegen, daß der Wille sowohl dort, wo er dem Gesetz als Natur- oder positivem Gesetz gemäß, wie dort, wo er ihm zuwider wirke, durch die Natur dazu necessitirt werde. Sie, die Natur, ists, die durch ihre wirkende Macht den Menschen zwingt, das, was er ihren oder den sogenannten positiven Gesetzen zuwider

Digitized by Google

will und thut, zu wollen und zu thun. Der Unterschied also zwischen dem Guten und Bösen und zwischen den Folgen daraus ist ein, durch die Natur des Menschen und die Natur außer ihm, schlechthin nothwendiger. Die Verbrechen, die er begeht, müssen die seinigen werden, eben so seine Tugenden: er kann sich weder in Ansehung des Guten noch des Bösen anders verhalten, als so, wie ihn die Natur gemacht hat. Daß den Verletzungen des Naturgesetzes, die so nothwendig sind, wie das Naturgesetz selbst, irgend ein Uebel, die sogenannte natürliche Strafe, folge, ist so nothwendig wie die Verletzung des Gesetzes selbst; und ebenso verhält es sich dort, wo das Naturgesetz befolgt wird, die Folge dieser Befolgung ist gleicher Weise nothwendig; und wo die Natur mittelst des menschlichen Verstandes der an sich der ihrige ist, durch von ihr besonders dazu ausgerüstete Werkzeuge für die Menschen Gesetze gegeben hat, sind diesen Gesetzen eben durch die Natur Strafen und Belohnungen verknüpft. An diesen zeigt es sich denn recht, wie der Wille im Befolgen oder Uebertreten des Gesetzes keine Freiheit hat, necessitirt durch die dem Gesetz verknüpften Folgen. Wie der Mensch sie kennen lernt, will und kann er es nur seines Vortheils wegen befolgen. Von der Uebertretung wird er gleichfalls nur durch die mit dem Gesetze für ihn verknüpften Nachtheile d. i. Strafen abgeschreckt. Auch hier wie dort ist es also nur ein Schein, den eigentlich die Natur selbst in dem Menschen erregt, als fände an sich und durch die Freiheit des Willens ein Unterschied zwischen dem Guten und Bösen statt. Bei diesem Schein kömmt der Mensch wohl auf die Meinung, in welcher er, wenn das Gesetz von ihm verletzt worden, ein Gefühl der Reue und bei der Befolgung ein Gefühl der Selbstzufriedenheit hat. Aber er täuscht sich darin, wenn er meint — und auch dies Meinen, folglich diese Selbsttäuschung, ist nothwendig — daß er sich in der Befolgung frei verhalte und darum selbstzufrieden seyn

könne. Selbstzufriedenheit und Reue sind ein Wirkliches, wie die Erfahrung lehrt, aber sie sind natürliche Folgen des Gesetzes, wie Belohnung und Strafe auch. Somit wäre die Rechts- und Sittenlehre der Wahrheit nach eine Naturlehre, ausgeführt durch den Menschen in allem, was er, es sey gut oder böse, zu leisten unternimmt oder wirklich leistet und die Ethik, eine auf den Willen des Menschen, mit Abläugnung der Willensfreiheit, angewandte Physik. Mehre Schriftsteller haben sie so bearbeitet und der Welt mitgetheilt, s. **Hobbes: elementa phil. de cive Paris 1642 und Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis Amsterd. 1668. Helvetius: de l'esprit etc. Paris 1758 und Lametrie: l'homme machine Leyd. 1748.**

Beurtheilung.

1) Fortschritte in der Erkenntniß der Natur, wenn sie auch, wie der Naturalist angiebt, lediglich aus Zwang und Drang von dem Menschen gemacht werden, kann er nicht läugnen. Seinem eigenen Prinzip gemäß sind der natürlichen Macht, die mit unbedingter Nothwendigkeit alles wirkt und bewirkt, keine Grenzen gesetzt. Aber seit er entstand, sind wirklich Fortschritte in der Naturerkenntniß gemacht worden, und sofern er noch besteht, muß er, da sie Erfahrungen sind, einräumen, daß sie es sind, die da gemacht werden konnten. Er nimmt wie es die Erfahrung oder Erkenntniß zur Zeit seiner Entstehung mit sich brachte, alle Bewegungen in der Natur lediglich für mechanische: ihm ist die gesammte Natur nichts weiter, als eine Maschine. Alle mechanischen Bewegungen aber sind bloß äußere und in dieser Aeußerlichkeit ist jede necessitirt: sie sind insgesammt nothwendig und in ihnen zeigt sich keine Spur von Freiheit. Die tiefere Beobachtung der Natur späterhin ist die von organischen Bewegungen, welche qualitativ von den mechanischen verschieden sind, so daß, was der Naturalist läugnet, ein qualitativer Unterschied zwischen mechanischer und orga-

Digitized by Google

nischer Bewegung der Erfahrung zu Folge anerkannt werden muß. Mit dieser Anerkenntniß nun eines Organismus vorerst in der Natur und dann der Natur selbst als eines organischen Ganzen wird die Theorie des Naturalisten, in der alles auf die Negation jenes qualitativen Unterschieds gestellt ist, in ihrem Prinzipe erschüttert. Consequent muß diese Theorie auf dem Wege der Erfahrung zur Anerkenntniß eines Organismus kommen, und hiemit fängt sie an, sich zu widerlegen. Die Untersuchung über den Organismus in der Natur, dem ein Mechanismus derselben zum Grunde liegt, ist philosophisch mit großer Präzision zuerst von Kant in der Kritik der Urtheilskraft dort, wo er von dem Teleologischen in der Natur handelt, angestellt worden: und damit hat jener Fatalismus den ersten Stoß erhalten. Die mechanische Bewegung des einen Körpers durch die eines andern wird ihm aufgenöthigt, die des andern ist diesem durch einen dritten aufgenöthigt und so ins Unendliche fort. So ist die Bewegung eine bloß äußerliche, indem sie als die des einen kontinuirt wird in einem zweiten, dritten ꝛc. Da wo sie eine zum Theil innere Bewegung wird, im chemischen Prozeß, hört sie jedoch, wie dort wo sie eine bloß äußerliche ist, noch nicht auf, eine lediglich necessitirte zu sein, indem hier, wo nicht zwei Körper, doch zwei Stoffe es sind, welche durch ein drittes Element gegen einander in Bewegung gesetzt werden, und deren Bewegung in einander eine eben so nothwendige ist, wie die bloß mechanische. Hier ist demnach der Unterschied, obwohl die Bewegung eine innere und äußere ist, doch noch ein bloß quantitativer, was sich besonders in ihrem Anfange zeigt, z. E. dort, wo sie ein Verbrennungsprozeß ist. Wie bringt der Wilde Feuer hervor? Dadurch, daß er zwei trockene Holzstücke von ungleicher Dichtigkeit an einander reibt. Die Friction ist eine mechanische Bewegung, und mit ihr fängt hier die chemische an. Aber in der organischen Bewegung, die der Naturalist doch endlich anerkennen muß, verhält sich das ganz anders. Das zu leben beginnende Subjekt wird wohl von außen her zu den Bewegungen in hm veranlaßt, aber nicht von außen her wird sie ihm ge-

Digitized by Google

geben, sondern durch seine eigenen Organe setzt es sich in sie und erhält es sich in ihr. Hier ist die Bewegung eine wahrhaft innere, z. E. die des Herzens. Und so ist sie keine bloß dem Grade, sondern der Art nach von der mechanischen verschiedene. Sobald der Fatalist dieselbe anerkennt — und das muß er mit dem Fortschritt der Wissenschaft — ist sein Prinzip erschüttert. Ist auch die organische Bewegung keine freie, so gibt sie doch einen Wink für die Anerkenntniß der freien gegen das Abläugnen derselben.

2) Die Vorstellung der Menschen von der Freiheit ihres Willens und das Urtheil, daß ihr Wille frei sey, ist zu allen Zeiten fast allenthalben unter ihnen verbreitet gewesen, und selbst der naturalistische Fatalist, der nach seinem Prinzip anerkennen muß, daß jene Vorstellung und jenes Urtheil in der Welt sich vorfinden, kann nicht zu allen Zeiten ihrer in Ansehung seiner Vorsätze, Plane und Handlungen sich enthalten. Auch räumt er beides ein, aber behauptet zugleich, daß diese Vorstellung keinen wirklichen Gegenstand habe, sondern eine bloße Meinung, und dieses Urtheil keine Wahrheit, sondern der Ausdruck eines Irrthums sei. „Allein diese Meinung, dieser Irrthum muß doch irgend einen Grund haben?" Den hat auch beides — gesteht der Fatalist ein, aber dieser Grund ist ein bloßer Schein, der dem Menschen von der Natur selbst zur Nothwendigkeit gemacht ist. Er ist ihr Instrument. Sie aber unterscheidet durch dies ihr Instrument die Bewegungen insgesammt, obgleich sie necessitirt sind von einander in der Weise, als wäre der Unterschied ein Unterschied der Art nach; er aber ist bloß ein Unterschied dem Grade nach, nämlich so: der Mensch muß an sich selbst die Erfahrung von sogenannten leiblichen Bewegungen in ihm machen; er macht aber auch die von psychischen. Diese sind sehr verschieden von jenen somatischen; eine andere ist die Bewegung der Vorstellungen im Gemüth, und eine andere die des Bluts in den Adern. Dieser Unterschied muß gemacht werden, und so entsteht der Schein, als sey jene, die psychische, der Art nach eine andere als die somatische; in Wahrheit aber ist sie nur eine gesteigert soma-

Digitized by Google

tische. Die Bewegung des Bluts oder Nervensafts (?) im Gehirn wird zur Gedankenbewegung. Hier ist der Naturalismus auf der Spitze. Also der Entstehungsgrund des Scheins einer qualitativen Verschiedenheit der psychischen und somatischen Bewegung ist die Natur selbst; sie selbst geräth in die Vorstellung der Willensfreiheit und in das Urtheil: „der Wille ist frey;" der Mensch ist nur das Werkzeug, mittelst dessen sie diese Vorstellung hat und so urtheilt. Wenn es aber nun zu der Vorstellung von der Nichtfreiheit und zu dem Urtheil, daß der Wille nicht frei sey, kömmt, wird doch auch wohl zu fragen stehen, wessen Vorstellung denn diese sey, und wer denn so urtheilte? Der naturalistische Fatalist, ist er anders konsequent, muß antworten: sie ist eben auch die Vorstellung der Natur durch den Menschen ihr Werkzeug, und auch dies Urtheil ist das ihrige durch ihn; so korrigirt sich die Natur, und ist sie es, die den Schein vertilgt, aus welchem die Meinung von der Willensfreiheit entstand. Aber diese Consequenz läßt sich weiter treiben, und treibt sie der Fatalismus weiter, so geht er selbst zu Grunde. Die Natur korrigirt sich, indem (da erst von ihr, aus dem Grunde des Scheins geurtheilt wurde, der Wille ist frei) ihr Urtheil jetzt wird: der Wille ist nicht frei. Aber womit ist bewiesen, daß dieses das Urtheil aus dem Grunde der Wahrheit sey? Wie, wenn nun auf das erste: der Wille ist frei, folgen würde, müßte dann nicht gesagt werden, die Natur habe sich nochmals korrigirt? Ein Urtheil hat hier doch wohl so viel für und gegen sich, wie das andere. Das Sich-Korrigiren der Natur in jenen Vorstellungen und Urtheilen ginge so ins Unendliche, gerade wie bei der mechanischen Bewegung. Hierin also hat der Naturalismus keine Stabilität, die er doch an der Natur rühmen und in ihr anerkennen muß, aber in sich, wie er auch einräumen muß, nicht finden kann.

3) Die Gesinnungen der Menschen, ihre Vorsätze mittelst der Gedanken und der Ueberlegung, ihre Entschließungen und dann ihre Handlungen sind Wirkungen, und haben — naturalistisch und mechanisch angesehen — als solche ihre

Digitized by Google

Ursachen, denn das Causalitätsverhältniß, etwa in dem Satze: jede Wirkung muß ihre Ursachen haben, ist eben das Hauptregulativ der ganzen naturalistisch-fatalistischen Theorie, und das Causalgesetz ist es eben, aus welchem sie sich dem Urtheil: der Wille ist frei, widersetzt. Die nächsten Ursachen jener Wirkungen sind Bewegungen in dem seiner sich bewußten Menschen, und als solche selbst Wirkungen; Gefühle, Empfindungen, Vorstellungen, sämmtlich innere Bewegungen, sind die Ursachen, welche zu ihren Wirkungen Gesinnungen, Gedanken und Entschließungen, gleichfalls blos innere Bewegungen, haben; aber diese Ursachen sind selbst Wirkungen, und die Ursachen dieser Wirkungen sind äußerliche, von außen auf ihn einwirkende. Sie wirken auf ihn ein mittelst seiner Sinne, die und deren Functionen eben auch Wirkungen der Natur sind. — Causa causae est causa causati. — So hängen von den Bewegungen der Außenwelt als Ursachen die inneren und von den inneren, die selbst wieder Ursachen sind, andere innere und endliche äußere — die Handlungen — als Wirkungen ab; als die den Willen mit Nothwendigkeit bestimmenden sind sie sämmtlich causae secundariae. Welche Ursache aber ist nun die Ursache aller dieser Ursachen? Der Fatalist thut selbst diese Frage, und antwortet sich: sie ist die Natur! Aber bei ihrer Antwort kann er nicht bleiben, denn in ihr hätte er eine Freiheit wenigstens der Natur, wo nicht seines Willens, anerkannt. Er muß also weiter fragen: Wodurch ist die Natur Ursache aller sekundären Ursachen? Und der Versuch hierauf zu antworten, den er machen muß, nöthigt ihn, die Natur selbst als eine secundäre Ursache, und über sie hinaus — supra naturam — eine erste Ursache causam primariam wenigstens zu denken. Diese ist die jenseits der Natur gedachte. Mit ihrem Gedanken aber ist dann der Fatalist aus dem Naturalismus heraus, und kann er sich nur noch im Supranaturalismus halten.

Anm. Der naturalistische Fatalismus hat mit dem empirischen, von dem er abstammt, das Prinzip gemein: „Wovon keine Erfahrung, davon ist auch keine Erkenntniß möglich."

Digitized by Google

Daher enthält sich die Wissenschaft, eben weil sie Wissenschaft ist, alles Unerkennbaren. Der Naturalist nun, reflektirend auf die Wirkungen und Ursachen, wie er bei der Frage nach der Willensfreiheit muß, ist, indem er jede Ursache selbst wieder erfährt, genöthigt, die Ursachen nach einander als sekundäre vorzustellen und so zu benennen. Aber eben diese Vorstellung setzt ihn auch in die Nothwendigkeit, sich nach einer Ursache umzusehen, die nicht selbst wieder die Wirkung einer Ursache ist. Sie wird von ihm gedacht, und causa primaria genannt. Aber von ihr ist ja keine Erfahrung möglich, sie ist ein Unerkennbares, mit ihr also büßt er sein Prinzip ein, ohne sie hat seine ganze Theorie keine Haltung. Der Theorie wegen, und um sich wenigstens als Fatalisten fortan zu behaupten, muß er sie daher zulassen, ja sogar an die Spitze stellen, und dem, daß nur das Empirischerkennbare in der Wissenschaft gelte, entsagen. In der Natur findet und erfährt er die erste Ursache nicht, und die Natur selbst erfährt er nicht als dieselbe; haben aber muß er sie für seine Theorie. Indem er nun bloß denkend zu ihr greift, hört er auf Naturalist, aber nicht Fatalist zu seyn, sondern bleibt er dieser, als Supernaturalist. Der supernaturalistische Fatalismus vom Historischen her ist zwar älter, als der naturalistische, denn dieser wurde erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts zu Tage gefördert, allein dieser muß doch, wenn er, sey es immerhin mit Verlust seines Prinzips, konsequent ist, sich als jener, oder wenigstens in ihm aufheben.

§. 10.

Der supranaturalistische Fatalismus als solcher.

Seine Heimath ist der Orient, wo die Sonne in Erleuchtung und Erwärmung eine Wirksamkeit hat, wie sonst nirgends. In den Religionen und auch in der Philosophie des Occidents kommt er ursprünglich nicht vor. Das griechische und römische Fatum war nicht gegen die Willensfreiheit des Menschen gerichtet und seine Assertion in der Religion oder Kunst war keine Negation dieser Freiheit; vielmehr war in den sittlichen Verhältnissen der Menschen, was Familie und Staat anging, die Vorstellung des Fatums gewisser-

Digitized by Google

maßen ein Unterstützungsmittel eben für die Anerkenntniß der Willensfreiheit. Jenen Religionen lag auch das Supernaturalistische ferne; sie hielten sich als polytheistische innerhalb der Natur, und nur die Ahnung ging über die Natur hinaus; aber für diese Ahnung hatten sie keinen Gegenstand. Erst indem beim Verfall der polytheistischen Religionen die monotheistische und mit ihr der Supranaturalismus aus dem Orient nach dem Occident vordrang, fand auch im Occident nach und nach, wo nicht für die Praxis, wenigstens für die Theorie jener supranaturalistische Fatalismus Eingang. Das ihn durchdringende, ja begeisternde Element ist nicht irgend eine Empfindung, auch nicht irgend eine, obzwar noch so allgemeine Vorstellung, sondern vielmehr der Gedanke mit der Negation jeder Schranke und selbst jeder Grenze: der unendliche Gedanke. Der Gegenstand dieses Gedankens in jenem Fatalismus, wie in den Religionen des Orients — wo nicht Indiens, obwohl er auch dort nicht ganz zurückbleibt — ist selbst als denkender, als Geist gedacht, und so mit dem Gedanken von ihm — wie nun auch der denkende genannt werde — der Gegenstand und Inhalt der Religion selbst. Aber es ist der Orient, in welchem der Mensch dieses Gedankens zuerst fähig, und dessen Gegenstand von ihm gedacht wird. Der Orient ist bilderreich, wie wenn der Sonne Wirksamkeit sich auch auf den Menschen, angehend seine Phantasie, erstrecke. Es bleibt daher nicht bei dem Gedanken, sondern der Mensch verknüpft mit ihm, als unzertrennlich zu ihm gehörend, Erfahrungen, wie sie physikalisch und historisch gemacht wurden, desgleichen Vorstellungen, wie sie Erzeugnisse seiner Phantasie sind, und so ist, indem jener Gedanke den supranaturalistischen Fatalisten durchdringt, dieser Fatalismus bilderreich an sich und in der Darstellung. Hier aber haben wir uns dieser Phantasie und der hochtrabenden Redensarten, in denen sie vorkommen, wo nicht jener Erfahrungen möglichst zu enthalten.

Die Hauptmomente dieses Fatalismus sind folgende:

a) Die Ursache der Natur ist nicht die Natur selbst und nicht in der Natur selbst enthalten, sondern jenseits

Digitized by Google

ihrer, außerhalb derſelben. Sogleich aber iſt, indem die Urſache der Natur genannt wird, hiemit keine Vorſtellung, keine Erfahrung, ſondern lediglich und allein ein Gedanke bezeichnet. Eine Urſache nämlich, deren Wirkungen erfahren werden, wird, wenn ſie ſelbſt eine bewirkte iſt, gleichfalls erfahren. Aber die Urſache der Natur iſt die aller Wirkungen mit der Negation deſſen, daß ſie eine bewirkte ſey und ſo iſt von ihr keine Erfahrung möglich: ſie iſt lediglich der Gegenſtand eines Gedankens. Aber der Gedanke geht gleich in die Vorſtellung über und nähert ſich mit ihr der Erfahrung. Der Orientale verknüpft die Empirie mit der Phantaſie, nämlich ſo: das ewig aus ſich ausſtrömende Licht (das Urlicht) kann mit dem Auge des Leibes nicht geſehen werden, iſt alſo im Verhältniß zum Geſicht ein unſichtbares Licht, ein unerkennbares. Das Weltlicht iſt eine Wirkung des Urlichts, und dies Weltlicht ſichtbar eine Urſache der Helle, der Erwärmung und des Lebens auf der Erde. Aus der Vorſtellung geht es in den Gedanken zurück, nämlich ſo: der Anfang der Dinge, der ſelbſt keinen Anfang hat, der ewige Anfang alſo, iſt nicht ein Ding. Er, ſo wie er gedacht wird, muß gedacht werden als der Grund alles Werdens, Seyns, Lebens, alles Bewußtſeyns, alles Wiſſens, Wollens und als der Grund alles deſſen, was mit Wiſſen und Willen bewirkt werden mag. Nicht zwar zu den Dingen, aber zu den Weſen, wie ſie ſind, gehört auch der Menſch. Er exiſtirt

1. indem er gezeugt und geboren wird und worden iſt, der Sohn vom Vater, der Vater vom Großvater und ſo wie es ſcheint, in's Unendliche zurück. Aber nicht die Natur iſt der Grund der Entſtehung, Geburt und Exiſtenz des Menſchen, ſondern der Urheber, Schöpfer der Welt, jener ewige Anfang. Das erſte Menſchenpaar iſt nicht gezeugt und geboren, ſondern vom Schöpfer der Welt erſchaffen: der Urſprung des Menſchen iſt alſo kein natürlicher, ſondern ein übernatürlicher. Hiemit hebt der Supernaturalismus an.

Digitized by Google

2) Neben dem Menſchen exiſtiren andere lebende Weſen und auch deren Exiſtenz hat zu ihrem Urgrunde nicht die Natur (nicht Meer und Schlamm) ſondern den Schöpfer der Natur; und über ihm, dem Menſchen, können auch noch andere Weſen exiſtiren wie er, die vom Schöpfer der Welt erſchaffen ſind, Engel ꝛc. Vor den neben ihm in der Welt lebenden Weſen hat der Menſch das voraus, daß er nicht nur exiſtirt, ſondern auch ſich als exiſtirend erfährt und jene Weſen, als eben ſolche, ja eine Erfahrung von der Welt oder Natur überhaupt zu haben vermag. Mit jenen Weſen über ihm, die gleicher Weiſe Geſchöpfe ſind, hat er dieſe Erfahrung gemein. Der Grund aber, daß der Menſch und der Engel ſich und die Welt überhaupt als exiſtirend zu wiſſen vermag, iſt nicht ein in der Welt enthaltener Grund, ſondern dieſer Grund iſt der Schöpfer der Welt ſelbſt. Wie urſprünglich durch ihn zur Exiſtenz gekommen, ſo iſt er mit dem Engel durch ihn zum Bewußtſeyn gelangt. Der Menſch vom Schöpfer beleibt, iſt auch durch ihn beſeelt. Hiemit aber, indem dies anerkannt wird, iſt zugleich anerkannt, daß der Menſch kein Werkzeug der Natur ſey, als welches er zum Leben und endlich zur bewußten Exiſtenz gelange (wie in jener Hypotheſe des Naturalismus) ſondern daß für ihn die exiſtirende Natur und die in ihr zwar lebenden, aber bewußt- und vernunftlos lebenden Weſen bloße Werkzeuge ſeyen, und ihn der Schöpfer zum Herrn der Natur eingeſetzt habe, damit ſie ihm, dem Verſtändigen, dem ſie Erkennenden, nicht zwar nach ſeinem Belieben, aber nach dem Rathſchluſſe des Schöpfers dienen.

3) Den Urheber oder Schöpfer der Welt und ſeiner ſelbſt erfährt der Menſch nicht, und inſofern das Erfahren ein Wiſſen iſt, weiß oder erkennt er ihn nicht. Die Gewißheit, daß die Welt in einem ewigen Grunde außer ihr ihren Anfang habe, hat der Menſch urſprünglich eben durch ihren ewigen Urheber erhalten.

Digitized by Google

So aber ist sie für ihn, als den Abkömmling des Menschen einzig und allein Gewißheit im Glauben, nicht im Erfahren und Wissen; dem Menschen hingegen, der nicht ein Abkömmling, der vielmehr vom Weltschöpfer selbst erschaffen ist, ist sie unmittelbar durch ihn selbst geworden; sie ist die Gewißheit in der über die Natur hinausgehenden Erfahrung, die in der Offenbarung durch den Schöpfer selbst. Es ist nämlich die Schöpfung der Welt und des Menschen ein Act Gottes, des Schöpfers; sie ist seine That; die Schöpfung geschah, und mit ihr nahm die Geschichte ihren Anfang. Und wie der Schöpfungsact, eben so ist jeder Act Gottes, des Welterhalters, in der von ihm erschaffenen Welt, also auch der Offenbarungsact, ein geschichtlicher; es ist geschehen, daß der Schöpfer dem mit Leib und Seele von ihm erschaffenen Menschen die Erkenntniß seiner mittheilte; die Offenbarung durch ihn ist wie die Schöpfung ein Faktum; sie ist historisch und blieb, indem sie vom Stammvater des Menschengeschlechts, dem sie faktisch zu Theil geworden, seinen Nachkommen mitgetheilt wurde, historisch. Auch hat der Schöpfer des Menschen es bei dem Einen Offenbarungsakte nicht gelassen, sondern unter dessen Nachkommen Einzelne auserwählt, und in ihnen und mittelst ihrer die Offenbarung seiner geschichtlich fortgesetzt.

Das also, daß der Mensch existirt, daß er die Erfahrung seiner und der existirenden Welt hat, und daß er an Gott, den Schöpfer der Welt und seiner selbst, glaubt, hat seinen Grund weder in der Natur, noch in ihm selbst. Nicht durch sein Nachdenken über sich, nicht durch sein Betrachten der Natur, kam er zur Anerkenntniß seines und ihres Schöpfers, sondern ursprünglich durch ihn selbst. Die Offenbarung, das primäre Faktum, geht in Ansehung seiner Erkenntniß aus der Natur, aller Erfahrung vorher, und er wüßte, wenn er auch ohne Gott sich und die Natur zu erfahren vermöchte, nichts von ihm, wofern er selbst sich ihm nicht geoffenbart hätte.

Digitized by Google

b) In dem, was existirt, erfährt der Mensch, so wie er es selbst erfährt, Bewegung abwechselnd mit Ruhe, Ruhe abwechselnd mit Bewegung, so an ihm selbst, und ebenso an den Dingen außer ihm. Die Kräfte, vermöge deren allein Bewegung möglich ist, und welche in Ansehung ihrer wirkend und wirksam sind, hat Gott selbst in seine Schöpfung gelegt; sie sind die durch ihn, in dem Menschen und der Natur wirkenden. Die Bewegung durch sie und ihre ganze Wirksamkeit ist nur Bewegung durch sie, indem der Wille des Schöpfers dieser Kräfte der Grund und die bewegende Macht derselben ist. Ohne seinen Willen und gar wider seinen Willen kann in der Welt und in dem Menschen nichts sich regen und bewegen, nichts als Ursache wirken, nichts irgend etwas bewirken. Sein Wille also, als der Wille der ersten Ursache, ist für alle sekundären Ursachen eine unwiderstehliche Nothwendigkeit: das Gesetz derselben. Dies nun ist

1) Gesetz in der Natur, wie deren Kräfte und die Naturursachen bewußtlos und ohne daß die Natur Erfahrungen mache, wirksam sind. Aber es ist das Gesetz nur in ihr, nicht durch sie und nicht in solcher Weise, daß sie lediglich im Verhältnisse zu ihm, wie es in ihr ist, sondern so, daß sie zu dem, dessen Wille dies Gesetz ist, im Verhältniß stehen und beharren muß. Die Rede also von einem Naturgesetz als solchem, wenn darunter mehr gemeint seyn soll, als das, daß der Wille des Schöpfers das Gesetz in der Natur sey, hat keinen Sinn. Nicht die Natur ist das Prinzip ihres Gesetzes, sondern die übernatürliche Ursache. So ist das durch den Schöpfer in die Natur gelegte Gesetz das positive. Der Unterschied zwischen Natur- und positivem Gesetz ist nichtig. Das Naturgesetz ist das positive Gesetz.
2) Der Wille des Schöpfers ist, wie für die bewußtlos wirkenden Naturkräfte, so für die der Erfahrung fähigen Menschen das Gesetz: er das Gesetz in ihnen, wie es sich ihnen durch ihr Gewissen kund giebt. Aber

Digitized by Google

es ist nicht das Gesetz durch den Menschen, sondern in ihm durch Gott. Also die bewußtlosen Dinge mit ihren Kräften und die ihrer und der Welt sich bewußten Wesen, welche zugleich die Gewißheit vom Schöpfer der Welt zu haben vermögen, stehen unter einem und demselben Gesetz, welches, als der ewige Wille des Schöpfers und Erhalters der Welt, alle Bewegung der Dinge und bewußten Wesen so bestimmt, daß ohne dasselbe nichts geschehen kann. Hiermit hebt die Willensfreiheit des Menschen an, negirt zu werden.

Nämlich: c) Zu den in der Welt bewegenden Kräften und wirkenden Ursachen gehört auch der Verstand und Wille des Menschen, der selbst eines der Geschöpfe in ihr ist. Mit den höheren von Gott erschaffenen Geistern hat er eben den Verstand und Willen gemein; vor allen anderen Geschöpfen auf Erden hat er ihn voraus, so beschränkt übrigens im Vergleich mit anderen Naturkräften die Kraft seines Verstandes und Willens seyn möge. Aber so wenig er sich selbst seine Existenz und das Leben gegeben hat, so wenig gab oder konnte er den Verstand und Willen sich selbst geben; von Gott ist ihm der eine wie der andere anerschaffen. Der Schöpfer selbst aber ist nicht nur der höhere, sondern der höchste, der unendlich vollkommene Geist. Sein Wollen ist Macht und diese Macht ist Allmacht; sein Denken ist Wissen und dieses Wissen ist Allwissenheit. Er weiß die Welt, die er erschaffen hat, auf das Allervollkommenste, so daß in ihr nichts, irgendwo und zu irgend einer Zeit entstehen noch vergehen, überhaupt nichts sich ereignen und seyn kann, was er nicht wisse und bevor es noch zeitlich sich ereignete, nicht schon gewußt habe. In der Reflexion nun auf den Willen Gottes und auf sein Wissen als Allmacht und Allwissenheit negirt die Hypothese nothwendigerweise die Freiheit des Verstandes und Willens aller Geschöpfe. Der Mensch muß das, *was*, und so *wie* er es erkennt und will, erkennen und wollen. Hätte er im Denken, Forschen und Erfahren, im Wollen, Beschließen und Vollziehen die Freiheit, Anderes, als das,

Digitized by Google

was, und anders als so, wie er denkt und will, zu denken und zu wollen, so wäre bei dieser Freiheit seines Verstandes und Willens der Verstand und Wille Gottes beschränkt, Gott also nicht allwissend und allmächtig, was der durch ihn geschehenen Offenbarung widerstreitet. Ihre ganze Strenge hat demnach die Negation aus der Reflexion auf den Verstand und Willen Gottes. Alle Geschöpfe, Menschen und Engel, müssen den Willen Gottes thun, und können nicht anders. Allein es folgt dann wohl nach jener Reflexion auf die Vollkommenheit des Weltschöpfers die auf den menschlichen Willen, wo dann mittelst dieser die Negation von ihrer Strenge vorerst abläßt, um nachher zu ihr in einer bestimmten Weise, freilich nicht des Wissens, sondern nur der Meinung, zurückzukehren. Zugleich mit der Reflexion auf den menschlichen Willen theilt sich die Hypothese selbst in zwei, die jede für sich einander gegenüber stehen. Die Reflexion nämlich geht

1. bis zur Schöpfung des Menschen zurück und die supranaturalistisch-fatalistische Hypothese hält sich, mittelst der Reflexion auf die Schöpfung, vornämlich im Historischen. So hat sie zu ihrer Basis das alte Testament vorerst ganz allein. Die Reflexion auf den Willen des Menschen ist die des israelitischen Volks wenigstens in seinen Lehrern, in Moses und den Propheten und dann im Volke selbst. Es wird in ihr anerkannt, daß (da Gott der Schöpfer der Welt und des Menschen und sein Wille das Gesetz für die Welt und für die Menschen ist) alles, was in ihr und in ihnen, besonders was an ihnen sich ereignet, durch seine Macht und Weisheit als die des Schöpfers solchermaßen bestimmt sey, daß es sich ereignen muß. Aber der Mensch, der, wie die ganze Welt, unter dem Gesetze steht, hat doch, was er selbst erfährt, nicht wie sie, dies Gesetz allenthalben befolgt; warum nicht? Diese Frage giebt Veranlassung zur Reflexion auf seinen Verstand und Willen, und das Resultat dieser Reflexion ist die Vorstellung, daß wo das Gesetz mißverstanden, ver-

Digitized by Google

kannt oder verletzt worden, der Wille des Menschen ein Eigenwille, ein solcher jedoch nur mit dem Scheine der Freiheit sey, und daß in diesem Eigenwillen seine Vorsätze und Entschlüsse auf Thaten gehen, die dem Willen Gottes zuwider, aber, weil sie dies seyen, alsbald zu Schanden würden. Der Eigenwille des Menschen kann es mit allem, was er erstrebt, dennoch gegen den Willen Gottes zu nichts bringen. Der Schöpfer vielmehr bewahrt durch seine schaffende Willensmacht und Weisheit die Schöpfung davor, daß in ihr, ihm und seiner Vollkommenheit zuwider, irgend etwas, das gewollt und beschlossen worden, auch gethan oder gewollt werde.

2. Es wird für obgenannte Negation nicht auf die Schöpfung und den Anfang der Welt und des Menschen geschichtlich reflectirt, sondern die Reflexion beschränkt sich auf die erschaffene Welt und auf den Menschen, der in ihr als eine Creatur neben andern existirt. Daher kommen sein Wille und Verstand nur in Betracht, wie beide in der ihm gegenwärtigen und wirklichen Welt wirksam sind oder sein können. Die Reflexion geht nicht auf die Vergangenheit und auf Gott den Schöpfer, vielmehr auf die Gegenwart und auf ihn, auf den Erhalter der Welt in ihr. Daß der Mensch durch sich zu denken und zu wollen vermöge, daß der Verstand, der ihm eigene, und der Wille Eigenwille sey: wird eingeräumt, somit auch, daß der Mensch im Wollen und Denken sich frei verhalte. Allein negirt wird, daß dieser Wille als Eigenwille und mittelst des Verstandes, als des eigenen, es zur That bringe. Was also dort (1) noch affirmirt wurde: „Der Eigenwille bringt's zur That, nur wird sie zu Schanden," wird hier auch negirt: „der Wille zwar frei, bringt's nicht zur That." Dort ist der That die Freiheit, hier der Freiheit die That versagt. Hier neigt sich daher die Hypothese mehr zur Natur, wie dort mehr zur Geschichte hin, wie wenn hier die

Coexistenz und die Phantasie, dort die Succession und das Gedächtniß vorwalte. Dort ist sie die Hypothese der Prädestination und kehrt die Negation in ihrer ganzen Strenge zurück, hier ist sie die der Prädetermination und greift in sie die naturalistisch-fatalistische ein; dort ist sie Vorherbestimmungs-, hier Verhängnißlehre.

§. 11.

Die Prädestinationslehre.

Sie hat sich theils aus den sagenhaften und dann historischen Angaben in den Büchern des alten Testaments besonders in den ersten Capiteln der Genesis, theils aber auch aus einzelnen Schriftstellern des neuen Testaments vornämlich durch Augustin bei Veranlassung des Streits mit Pelagius zur Theorie gebildet, und ist von jenem Kirchenvater mit großer Consequenz durchgeführt worden. Luther, besonders durch Schriftstellen im Brief an die Römer und durch die Auktorität des Apostels bewogen, machte die Augustinische Lehre anfangs zu der seinigen und zu der seiner Anhänger. Bei Augustin ist sie bezeichnet als die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl und der Begriff des Willens in der Negation der Freiheit desselben als **servum arbitrium**. An diesem **servum arbitrium** bis zum Resultat der Erlösung und des Glaubens, wo es das **liberum arbitrium** ist, hielt anfangs Luther auch; später jedoch gab er den Gedanken des Unbedingten der Gnadenwahl auf, und hiemit auch indirekt den vom **servum arbitrium** (von einem totalen Verlust der Freiheit); dagegen hielt Calvin mit seinen Anhängern und dann die reformirte Kirche fest an jener Augustinischen Lehre. So wurde zwischen den beiden von der katholischen sich getrennt habenden Gemeinden neben der Abendmahlslehre auch jene Lehre der wesentliche Unterschied, in welchem sich beide Gemeinden bis auf unsere Zeit getrennt hielten. Hier geht uns die Hypothese in Bezug auf die Kirche und auf das Dogma nichts an; sie ist nur der Ethik und der Willens-

Digitized by Google

freiheit wegen darzustellen. In jener Beziehung s. Schleiermachers Abhandlung von der Prädestination. Ihre Hauptelemente sind:

1) Weder aus sich oder seiner Vernunft, noch aus der Welt und der Betrachtung derselben, sondern einzig und allein aus der ihm durch Gott gewordenen Offenbarung wußte der erste Mensch und wissen seine Nachkommen, daß Gott ist und daß er der unendlich vollkommene Geist und der Schöpfer der Welt und des Menschen ist. Dies von Gott dem Menschen mitgetheilte Wissen ist dann näher das, daß die Welt und der Mensch in ihr von Gott dem Vollkommnen als vollkommen erschaffen worden sey, welches Vollkommenseyn im alten Testamente bezeichnet wird, als das Gutseyn. „Gott sah an alles, was er erschaffen ꝛc.“ Das Vollkommenseyn des Menschen aber wird insbesondere durch den Ausdruck bezeichnet: „nach dem Bilde Gottes geschaffen seyn.“ Dieses Vollkommenseyn des Menschen nun, mit dem die Menschengeschichte anhebt, besteht in der Erkenntniß des Wahren und im Beschließen und Vollbringen des Guten. Der erste Mensch erkannte die Schöpfung und sich, und die in ihr waltenden Kräfte und Gesetze, denn er erkannte den Schöpfer und zwar durch den Schöpfer selbst, und er lebte dieser Erkenntniß und Weisheit gemäß. Die Unwissenheit also, der Irrthum, die Lust und das Gelüsten, die Sünde und die Laster waren noch nicht in der Welt. Alle göttliche Vollkommenheiten waren durch den Schöpfer, dessen Vollkommenheiten sie sind, auch die des Menschen; nur war er Geschöpf, wie die Welt auch, und in dieser Bestimmtheit, Geschöpf zu sein, war enthalten einerseits die Unmöglichkeit, der Ewige zu seyn, wie Gott, andrerseits der Schöpfer zu seyn. Die Vollkommenheiten, Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit, konnten nicht die des Geschöpfs werden; sie blieben also allein dem Schöpfer immanent, die andern Virtuositäten Gottes aber gingen auf den Menschen über. Und so hatte ursprünglich auf Erden nichts eine Stelle, welches dem Willen und Wesen des Schöpfers nicht durchaus angemessen gewesen wäre. Nur das Gute bestand, das Böse war nicht. Der Mensch

Digitized by Google

hatte einzig und allein eine Erkenntniß des ewig Guten oder Gottes und des göttlichen Willens als des Gesetzes für ihn und die Welt. Es konnte noch nicht unterschieden werden zwischen Gutem und Bösem.

2) Von dem Menschen, wie er nach dem Bilde Gottes erschaffen war, wurde zwar, indem Gott selbst sich ihm offenbarte, er der Schöpfer und seine Schöpfung erkannt und der Wille des Schöpfers gewußt als das Gesetz und als Gesetz anerkannt und durchaus befolgt: es war nur Ein Wille, der Wille des Schöpfers. Die Freiheit des menschlichen Willens enthielt bloß die Möglichkeit der Verschiedenheit desselben vom göttlichen Willen, die Möglichkeit des Eigenwillens. Nun wurde aber ein anderer Wille, nämlich der des Geschöpfes, Gesetz für den Menschen, statt daß der Wille des Schöpfers das Gesetz war. Der menschliche Wille wurde so wirklich Eigenwille, was er vorher bloß in der Möglichkeit war. Hier geht die Hypothese in die Erzählung 1. Mos. 3 ein und nimmt zu Hülfe eine später unter den Juden, besonders nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bekannt und geltend gewordene Vorstellung von einem höheren Geiste, der, wie der Mensch, aber vor der Schöpfung des Menschen, von Gott erschaffen, vollkommen war und gut, wie die Welt und der Mensch bei deren Schöpfung. Dieser, ursprünglich ein heiliger Engel, hatte seinen Willen von dem Willen des Schöpfers unterschieden und sich hiemit vom Schöpfer und Herrn getrennt, hatte es zum Eigenwillen gebracht und ward im Hochmuth ein abgefallener, böser Engel. In Schlangengestalt verführte er den ersten Menschen dazu, daß er das Gesetz: (welches der Wille Gottes war) vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht zu essen, unbeachtet ließ, von der Frucht des Baumes genoß, und also das Gesetz des Schöpfers verletzte. Dem Menschen war von Gott die Freiheit des Willens, d. i. die Möglichkeit des Wählens zwischen dem Guten und Bösen, also den Willen Gottes oder den des Geschöpfes als Gesetz anzuerkennen und zu befolgen — liberum arbitrium — anerschaffen. Diese Freiheit aber ging durch die wirkliche

Wahl, wornach der Menſch den Willen des Geſchöpfs als Geſetz für ſich anerkannte und befolgte, verloren. Dieſer Verluſt iſt zwar nicht der des Willens ſelbſt, aber, wie geſagt, Verluſt ſeiner Freiheit. Es tritt jetzt an die Stelle des **arbitrium liberum** das **arbitrium servum**. Mit dem Verluſt der Freiheit des Willens wurde aber der Verſtand des Menſchen auch um ſeine göttliche Kraft gebracht, den Schöpfer und ſeine Schöpfung und damit auch der Menſch aus der Möglichkeit geſetzt, die Wahrheit zu erkennen, denn er hat ſich durch jenen Abfall von Gott, der ewigen Wahrheit, ohne deſſen Erkenntniß keine Wahrheit gewußt werden kann, geſchieden. Die Einbüßung dieſer göttlichen Kraft des Verſtandes iſt aber nicht zugleich auch der völlige Untergang des Verſtandes. Der Menſch ſank nicht durch jenen Abfall in die bloß thieriſche Sinnlichkeit hinab, ſo daß er auf das Sehen, Hören, höchſtens auf das Vorſtellen mittelſt des Sinnes und der Einbildungskraft, eingeſchränkt wäre, ſondern er blieb nach jenem Verluſt der Willensfreiheit immer noch des Verſtandes theilhaftig; nur vermag er nicht die Wahrheit zu verſtehen und zu erkennen: was er zu verſtehen vermag, das iſt der für die Wahrheit gehaltene Irrthum. An dieſem Verluſt hat die ganze Schöpfung Theil genommen, denn wegen des Sündenfalls liegt die ganze Welt, der Menſch und die Natur im Argen. Mit der Sünde der erſten Menſchen erbt ſich die Sünde, der Irrthum und die Nichtfreiheit des Willens fort — Erbſünde.

3) Der Freiheit des Willens und der Wahrheit des Erkennens verluſtig, iſt der Menſch nicht ferner für ſich und ſeine Nachkommen des Guten, der Erkenntniß deſſelben und der Anerkenntniß des göttlichen Geſetzes und ſeiner Vollziehung fähig. Das ganze Menſchengeſchlecht iſt unfähig geworden, ſich durch ſich ſelbſt aus dem Irrthum und aus der Sünde herauszuheben, denn ihm mangelt ja die Energie des Willens, welche die Freiheit wäre und die befreiende Macht ſeyn könnte und ebenſo die des Verſtandes. Der Menſch kann ſich nicht helfen und würde der Schöpfer ſich ſeiner nicht erbarmen und ihm helfen, ſo wäre ihm nicht zu helfen.

Digitized by Google

Die Sünde und der Wahn ist der Sumpf, worin er steckt; „sich selbst kann er nicht am Schopf nehmen und herausziehen.“ Die dem von Gott erschaffenen Menschen faktisch durch ihn bei der Schöpfung selbst gewordene Erkenntniß seiner und seines Willens als des Gesetzes für ihn war die erste, die ursprüngliche Offenbarung. Dadurch, daß ein anderer als der Wille Gottes das Gesetz für ihn wurde und er in seinen Gesinnungen und Handlungen diesem Gesetze, dann seinem eigenen Willen folgte, hiermit aber von seinem Schöpfer abfiel, wurde diese erste Offenbarung theils vertilgt, theils verdunkelt; vertilgt in dem von Kain abstammenden Geschlechte, in den Heiden, deren Tugenden nur glänzende Laster sind, verdunkelt in der Nachkommenschaft des Seth. An der Nachkommenschaft des Seth, dem israelitischen Volk, hat sich diese erste Offenbarung durch Moses und die Propheten zwar wiederholt, aber so, daß sie nicht die vollkommene wurde, die sie vor dem Sündenfalle war, und in ihr noch ein Verborgenes blieb, jedoch mit der Aussicht, daß auch dieses Dunkel sich verlieren werde; einer Aussicht, die schon dem ersten Menschenpaar, nachdem es in die Sünde verfallen war, durch den Schöpfer gegeben wurde, besonders in den Worten 1 Mos. 3, 15: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem und ihrem Saamen. Er soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen.“ Als die Zeit der Erlösung des Menschengeschlechts nach dem Willen und Rathschluß Gottes gekommen war, wurde demselben durch den Erlöser die Erkenntniß Gottes und seines Willens wieder gegeben, — die Offenbarung vollendet. Diejenigen nun, welche entweder vorerst nur jener Offenbarung des A. T., oder der des N. T. theilhaftig geworden sind, erkennen, daß Gott der Einzige, der Allmächtige, Heilige ꝛc. sey, was die Heiden zu erkennen nicht vermögen. Er a) in seiner Allwissenheit hat vor der Schöpfung der Welt gewußt, daß das Geschöpf in der Freiheit seiner Wahl von ihm abfallen werde. Durch dies Vorauswissen war diese Wahl vorausbestimmt, praescientia = praedestinatio; denn hätte der Mensch anders wählen können,

Digitized by Google

als so, wie Gott wußte, daß er wählen würde, so wäre ja das göttliche Wissen kein Allwissen. Die möglich-freie Wahl des Geschöpfs zwischen dem Willen des Schöpfers und einem andern wäre, als wirklich-freie, eine Beschränkung des göttlichen Wissens. Indem also die Wahl und der Wille zwar nicht geläugnet wird, muß doch schon aus diesem Grunde die wirkliche Freiheit des Willens der sündigen Menschen geläugnet werden. Konnte ferner der Mensch, ohne daß Gott es wollte, oder sogar wider den Willen Gottes einen andern, als den Willen Gottes zum Gesetz für sich machen, so war Gott b) nicht allmächtig: die Erkenntniß, daß er allmächtig, also sein Wille der unbedingt mächtige sey, bringt mit sich, daß die Willensfreiheit des Geschöpfs negirt werde. Um diese Konsequenz zu vermeiden und neben der göttlichen Allwissenheit und unbedingten Willensmacht noch eine freie Wahl des Geschöpfs statuiren zu können, wurde späterhin eine andere Hypothese zu Hülfe genommen, nämlich die von einer **scientia Dei media.** Dies mittlere Wissen zwischen dem Allwissen Gottes und dem Wollen und Thun des Geschöpfs soll dazu dienen, daß anerkannt werde, ohne den Willen Gottes, ja wider denselben, habe das Geschöpf einen andern als den Willen Gottes zu seinem Gesetze gewählt, und so sey es, indem jene **scientia Dei media** statt finde, nicht durch Gott bestimmt worden, von ihm abzufallen. Allein diese Hypothese, wenn sie nur mit der gehörigen Strenge durchgeführt wird, beeinträchtigt die Erkenntniß Gottes eben so sehr, wie jene die Freiheit der Wahl des Geschöpfs. Denn nach ihr hätte Gott die Entstehung eines Eigenwillens nur zugelassen, und wohl gewußt, daß ein solcher entstehen werde, aber nicht bestimmt oder beschlossen, daß er entstehe, als wäre das, mit Wissen der Entstehung, dieselbe Zulassen kein sie Wollen, oder als könne das Wissen suspendirt und doch Allwissenheit seyn. Der Hypothese, welche das Vorherwissen Gottes unzertrennlich mit dem Vorherbestimmen in der Vorstellung zusammen- oder festhält, ist mit der Lehre von einer bloßen Zulassung des Bösen durch Gott nicht geholfen. Diese mildert zwar, aber ist inkonsequent; jene ist härter, aber

Digitized by Google

konsequent. In ihrer Härte spricht sie das betrachtete Element folgendermaßen aus:

c) Es ist der Rathschluß Gottes, die Welt zu erschaffen, ein ewiger, wie alles in Gott, und ein unbedingter; und gleich ewig und unbedingt war der Rathschluß Gottes, daß das Geschöpf, für dessen Willen der Wille des Schöpfers von ihm als Gesetz geoffenbart wurde, den Eigenwillen zum Gesetz machen, die Freiheit des Wollens und die Wahrheit des Wissens einbüße. Gott hat, wie die Schöpfung, so auch ihren Abfall von ihm beschlossen. Der Engel also, als Geschöpf Gottes gut, ja heilig, machte nicht willkührlicher Weise seinen Willen zum Eigenwillen und diesen zum Gesetz, sondern er mußte es. Gott hat das vorausgesehen und vorausbeschlossen. Eben so mußte der Mensch sich durch den abgefallenen Engel verführen lassen, und er konnte nicht anders. Ließ der Schöpfer eine Wahl zu, gestattete er, daß das Geschöpf an der Stelle seines Willens einen andern Willen zum Gesetz für sich nahm, so war der Grund jener Wahl und dessen, daß das Geschöpf vom Gesetz des Schöpfers abließ, theils in dem Willen des Geschöpfs — es wählte — theils in dem Willen Gottes, der es zuließ, enthalten, also ein zweifacher Grund! An dem Abfall der Welt von Gott hätte hierin eben so sehr die Welt durch ihr Wollen, als der Schöpfer durch sein Zulassen oder Gestatten, welches auch ein Wollen ist, Theil, und wäre also der Wille des Schöpfers ein getheilter, sein Wille und der Wille des Geschöpfes als ein dem seinigen widerstreitender: so aber wäre die Allmacht des Schöpfers verkannt. Bliebe es nun bei dieser Härte der Hypothese, etwa in dem Satze: Gott, der ewig Gute, ist der Grund des Verderbens! so wäre sie nicht zu ertragen. Alle jedoch, d) die der Erkenntniß Gottes, seiner Eigenschaften und seines Willens, als des Gesetzes durch seine Offenbarung mittelst der Propheten und Apostel theilhaftig worden sind, wissen, daß er nicht nur der Allwissende, Allmächtige und Heilige, sondern auch der in seiner Heiligkeit ewig Gerechte, Alliebende, Allbarmherzige, daß er der unendliche, gnädige Schöpfer und Erhalter der Welt ist.

Digitized by Google

Sein Rathschluß vor und in der Schöpfung der Welt war: wie der, daß das Geschöpf in die Sünde und deren Knechtschaft gerathe oder unfrei, so zugleich der, daß es aus dieser Unfreiheit zur Freiheit des Willens zurückgebracht, von der Sünde, ihren Fesseln und Folgen erlöst, mit ihm, dem Schöpfer, versöhnt und so beseligt und selig werde. Seine Geschöpfe sind aber nicht nur die Menschen und übrigen Creaturen auf Erden, sondern auch höhere Geister, die Engel. Sein Wille in der Schöpfung war, daß ein Theil der Engel dabei beharre, eben seinen Willen als das Gesetz eines jeden für ihn selbst anzuerkennen und zu befolgen, und ein anderer Theil den des Geschöpfs für sich zum Gesetz mache und dem Willen des Schöpfers als dem Gesetze für ihn entsage. In Ansehung der Menschen war der Rathschluß Gottes, daß vom ersten Menschenpaare an alle ohne Ausnahme den Willen eines andern zum Gesetz machen und so ins Verderben gerathen sollten. Sein Wille als Rathschluß zur Befreiung des Geschöpfs vom Eigenwillen desselben, von der Sünde und ihren Folgen schloß die von ihm abgefallenen Engel aus, und war der, daß sie, jeder in seinem Eigenwillen und so in der Verdammniß beharren. Eben derselbe aber in Ansehung der Menschen schloß nur viele davon, daß sie wiederum der Freiheit ihres Willens und der Erkenntniß des Gesetzes theilhaftig und mit ihm versöhnt würden, aus. Hiebei beruft sich die Hypothese auf Schriftstellen, die sie in ihrem Sinne interpretirt, z. B. Matth. 20, 16. Röm. 8, 30. 1 Cor. 1, 26. Gott also hat in seiner Gnade nicht die gefallenen Engel, sondern die Menschen und nicht alle, sondern aus allen nur mehrere dazu erwählt, daß sie zur Freiheit und Seligkeit gelangen. Hierin ist der ewige Rathschluß eine ewige Gnadenwahl. Dabei kann allerdings das Geschöpf in seiner Sündhaftigkeit, vermeintlichen Willensfreiheit und selbstsüchtigen Klugheit fragen: warum der Schöpfer seine Gnade zur Errettung der Geschöpfe nicht allen und jeden zu Gute kommen lasse. Allein diese Frage kömmt aus seiner vermeintlichen Vernunft und aus dem Wahn für sich und durch sich mit seinem Verstande die Wahrheit zu vermögen.

Digitized by Google

Ist das Geschöpf ein von Gott auserwähltes und durch seine Gnade zur Freiheit gelangt, so wird es jene Frage nicht thun können. Es wird sich nicht anmaßen, den Schöpfer zur Rechenschaft zu ziehen, daß er es zur Seligkeit berufen habe und andere nicht, so wenig, wie ein Werk den Meister fragen wird, warum ꝛc. Röm. 9, 20. 21. Jene Befreiung vom Eigenwillen und hiemit von der Sünde und ihren Folgen hat aber zur Bedingung:

1) die Menschwerdung des eingebornen Sohnes Gottes, und das Leiden und den Tod desselben für das Menschengeschlecht. Joh. 3, 16. 1 Mos. 3, 15. So scheint es freilich, als sey das Wollen und Wählen Gottes aus Gnade ein Bedingtes. Der Schein verschwindet jedoch sofort durch die Betrachtung des Willens, welcher der des eingebornen Sohnes ist. Der Wille desselben, durch die Menschwerdung, durch das Leben, Leiden und Sterben das Menschengeschlecht frei zu machen und zu versöhnen, ist von dem Willen Gottes des Vaters in der Wahl und Berufung der Menschen zur Seligkeit nicht verschieden, sondern mit ihm ein und derselbe. Die Gnadenwahl ist also hierin die unbedingte. Aber nur für die Menschen ist der Sohn Gottes in die Welt gekommen ꝛc. nicht für die Engel; und auch darüber enthält sich der Begnadigte aller vorwitzigen Fragen.
2) Ist die Bedingung der Befreiung und Seligkeit aller dazu Berufenen ihr Glaube, und zwar an den eingebornen Sohn Gottes, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen; aber ohne daß der göttliche Wille durch diesen Glauben der Menschen bedingt sey, wie wenn der Rathschluß Gottes kein absoluter wäre; vielmehr erkennen alle, die zum Glauben gelangt sind, an, daß auch er von Gott allein ihm verliehen und ein Werk der göttlichen Gnade sey. Auf Röm. 3, 24—28 beruft sich hiebei die Hypothese, deren Ziel als das der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl zuletzt noch folgendermaßen kurzweg zu betrachten ist.

Digitized by Google

Von ihrem Anfange an zieht sich durch alle ihre Elemente ein Gedanke hindurch. Im Fortgange der Hypothese selbst zeigt sich dieser Gedanke auf eine dreifache Weise, nämlich so:

Sein Gegenstand ist **consilium Dei aeternum et absolutum 1) de creandis hominibus, 2) de perdendis iis, quos creavit, 3) de servandis ex ipsorum multitudine iis, quos servare decrevit.** Aus seiner durch ihn selbst geoffenbarten ewigen Weisheit und unendlichen Liebe steht der Grund dieses dreifachen Rathschlusses zu erkennen, mithin so, daß auch die Erkenntniß dieses Grundes nicht ein Verdienst des Menschen, der ihn erkennt, nicht sein Werk, sondern gleichfalls die Wirkung der göttlichen Gnade, die Wirkung des heiligenden und erleuchtenden Geistes ist. Die Welt überhaupt und insbesondere alle lebenden, desgleichen alle denkenden und zu wissen vermögenden Wesen in ihr sind das Werk Gottes und somit die Menschen als sein Werk bloße Geschöpfe. Nur und lediglich als seine Geschöpfe würden sie in unendlichem Abstande von ihm verbleiben, zwischen ihnen also und ihm, dem Schöpfer, ein unaustilgbarer Unterschied seyn, wenn er nicht beschlossen hätte, sie ins Verderben zu führen. Aber dadurch, daß Gott den Abfall des Geschöpfs von ihm vorher bestimmt und beschlossen hat, wurde jener unendliche Abstand des Menschen von Gott aufgehoben. Dieser Wille Gottes, den Menschen zu verderben, ist demnach schon Liebe zu ihm. So nimmt er sich Hebr. 2, 16 der Nachkommen Abrahams, nicht aber der Engel an. Ihr Verderben, ausgenommen das der wenigen, die zur ewigen Verdammniß bestimmt sind, ist nicht prädestinirt. So wird der Mensch, den Gott zu verderben beschlo en hat, über die Engel gehoben. Nämlich eben jener Rathschluß, indem er der ist, daß der Mensch an die Stelle des Gesetzes seines Schöpfers den Eigenwillen bringen müsse, ist zugleich der, ihn zur Erkenntniß seines Schöpfers und des Gesetzes, wie es der Wille Gottes ist, zurückzuführen. Diese Rettung ist gestiftet nicht durch eine Creatur, oder mittelst einer Creatur, sondern durch Gott in seinem ein-

Digitized by Google

gebornen Sohne. Er in seiner gleich göttlichen und menschlichen Natur, Jesus Christus, dessen Wille von dem Willen Gottes seines Vaters nicht verschieden ist, hat die Rettung aller, die der Vater zu sich zu führen beschlossen hat, vollbracht. Aber eben mit der durch den eingebornen Sohn Gottes gestifteten Rettung oder Erlösung des Menschen, dem ewigen Rathschluß gemäß, hat der Mensch aufgehört, ein bloßes Geschöpf zu seyn, wie der Engel ist. Durch den eingebornen Sohn Gottes, den Retter der Menschen, sind alle Menschen, welche Gott voraus erwählt hat, Kinder Gottes, was von keinem Engel zu sagen ist. Der Glaube aber an die durch Christum gestiftete Erlösung ist das Mittel für den Menschen, ihrer theilhaftig, also ein Kind Gottes, zu werden und nicht bloß Geschöpf zu bleiben. In diesem Glauben nun ist der Wille des Menschen frei und der Mensch kraft seines Verstandes der Wahrheit theilhaftig; in diesem Glauben sind die Willensakte des Menschen, seine Entschlüsse, und in Folge von ihnen seine Thaten die der ewigen Liebe Gottes angemessenen. Was der Vater will, das wird von dem Sohne gewollt und gethan. So sind erst mittelst jenes Glaubens die Thaten der Menschen wahre Tugenden, vorher haben sie bloß den Schein solcher. Aber der Glaube selbst ist nicht etwas, das der Mensch selbst hervorbringe, denn ohne Glauben mangelt ihm alle Kraft, alle Freiheit des Willens, ist er untüchtig zum Guten. Also in allen ihren Gesinnungen und Handlungen aus Liebe zu Gott, ihrem Vater, sind die Menschen, da jene Gesinnungen und Handlungen nur aus dem ihnen durch Gott gewordenen Glauben kommen, durchaus ohne Ansprüche auf eigenes Verdienst. Aus Gnaden sind wir selig ꝛc.

Die Geschichte der augustinischen Hypothese ist aufs Umfassendste und Gründlichste bearbeitet von Hottinger hist. doctrinae de praedestinatione.

Digitized by Google

§. 12.

Die Verhängnißlehre.

Sie hat ihre Stelle im Islam und gehört zum religiösen Charakter der Muselmänner. Im Koran sind die Grundlinien derselben wohl angedeutet, aber die Lehre selbst hat sich noch nicht, wie die Vorherbestimmungslehre, zu einer Theorie gestaltet, und kann daher auch nur dargestellt werden, wie sie sich im religiösen Leben und Wirken der Bekenner des Islams zeigt.

1. Diese Hypothese theilt mit der augustinischen Lehre und dem Judenthume die Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott; aber sie hält sich bei dieser Lehre nicht auf. Auf die Vergangenheit bis zum Anfang der Welt wird nur ein Blick zurückgethan und dann sofort zur Gegenwart gegriffen mit Bezug auf die Zukunft. Und so wird in der ganzen Lehre weit mehr die Erhaltung der Welt durch Gott, als ihre Schöpfung beachtet. Die Sagen von einem Paradiese ꝛc. bleiben wie dahin gestellt. Der Schöpfer der Welt mit dem Namen Allah (furchtbar) ist auch der Schöpfer des Menschen in ihr. Gleich mit seinem Namen ist hingewiesen auf die unwiderstehliche Gewalt, welche eben die seines Willens sey in der Weise, daß hier Wille und Willkühr keineswegs unterschieden werden. Wie es dem Mächtigen beliebt, so geschieht es und muß es geschehen; seiner Macht kann kein Widerstand geleistet werden. Die ganze Gegenwart selbst hat in der Lehre so zu sagen zwei Seiten: sie ist eine Gegenwart diesseits für den Menschen in seinem Leben auf Erden, und eine Gegenwart jenseits, die des Allah außerhalb der Welt und aller Geister, die er erschaffen hat, der Engel. Für den Menschen in der diesseitigen Gegenwart ist eine Kluft befestigt zwischen ihr und der jenseitigen. Zur jenseitigen Gegenwart gelangt er bloß durch die Macht des Allah und dann nach seinem Tode. Hiemit geht die Lehre von Allah, der die Welt in der Gegenwart erhält, auf die Zukunft fort, die aber für den Menschen ebenso, wie die Gegenwart, eine dies- und jenseitige ist, angehend das, was

Digitized by Google

er erleben, was ihm begegnen wird und was, indem es ihm begegnen wird, über ihn verhängt ist. Es ist so die Zukunft im sinnlichen Daseyn, wie sie sich an jedes gegenwärtige Moment anknüpft. Nach dem Tode eröffnet sich dem Menschen die jenseitige Gegenwart und zwar als die des Himmels, die Verbindung mit Gott und den seligen Geistern, und die der Hölle. So werden entfernt gehalten die Vorstellung von einer primitiven Unschuld, welche durch das Gelüsten des Menschen und seine That verloren gegangen sey, ferner die von der Strafe des zeitlichen Todes, die er sich hiedurch zugezogen habe oder die ihm nach Augustin vorherbestimmt worden. Aber des Glaubens an den alleinigen Gott, als den Schöpfer und Erhalter der Welt, wurde der Mensch denn doch durch seine Schuld, also ohne dazu prädestinirt zu seyn, verlustig. Das Menschengeschlecht ist in Abgötterei gerathen, und selbst da, wo ein Theil desselben dem Glauben an den einzigen Gott treu blieb, ist er, und mit ihm die Erkenntniß Gottes, nicht rein geblieben: und so gehören Juden und Christen, obwohl sie keine Abgötterei treiben wie die Heiden, auch zu den Ungläubigen. Der Allmächtige, die Welt und das Menschengeschlecht erhaltend, welches in der Abgötterei und in einem verderbten Glauben an ihr nicht erhalten werden kann, hat unter den Menschen einen auserwählt, Mohammed, und führt durch diesen, als seinen Gesandten, besonders vermittelst Gabriels, die Menschen zum reinen Glauben an ihn den Welterhalter zurück, — zu diesem Glauben allerdings durch Belehrung, aber zugleich kraft der Macht, die dem Gesandten von dem Allmächtigen anvertraut ist, mit der Gewalt des Schwertes. So ist Mohammed der, durch welchen Gott den reinen Glauben in die Gegenwart für die Zukunft dies- und jenseits eingeführt hat, und so ist die Hauptlehre die: „außer Gott ist kein Gott und Mohammed ist sein Prophet.“ Von Mohammed selbst, und dann von seinen Nachkommen Omar, Ottman und Abubekr und den Gläubigen durch ihn, wurden einerseits Moses und die Propheten, andrerseits Christus für Gesandten des Allah anerkannt. Aber Moses war nur von

Digitized by Google

Gott beauftragt, das ihm durch ihn Geoffenbarte seinen Stammgenossen und seinem Volke zu verkündigen oder mitzutheilen, und verhielt sich lediglich als ein Werkzeug Allahs und nach dessen Willen. In seine Geheimnisse war Moses nicht eingeweiht, er war kein Vertrauter des Ewigen, daher auch seine Lehre allein die Jehova's und der in ihr geforderte Glaube an ihn, den Schöpfer der Welt und Gesetzgeber der Menschen, nur der an Jehova ist und zu diesem Glauben nicht auch der an Moses gehört. Der Israelit verehrt den Moses und jeden andern Propheten, aber alle lediglich als Diener oder Knechte des Herrn und ohne daß sein Glaube an den Herrn zugleich der Glaube an den Diener seyn müsse.

Mohammed hingegen, der Vertraute Jehova's, ist in alle göttliche Geheimnisse eingeweiht, und so gehört zum mohammedanischen Glauben auch der an Mohammed selbst. Christus andrerseits ist für erhabener anerkannt, als Moses und die Propheten des israelitischen Volks; aber die Christen haben ihn in ihrer Vorstellung noch höher gestellt, sie haben ihn zum Sohne Gottes und zu Gott selbst erhoben, welches der pure Aberglaube ist. In dieser Beziehung steht Mohammed im Glauben höher, als Christus im Aberglauben, indem der Glaube an Mohammed der an einen Menschen ist. — Mohammeds Lehre ist die verschiedener Völker geworden, später insbesondere die der Türken und die der Perser, und in diesen Völkern hat sich auch die Lehre getheilt und ist der Glaube an Mohammed, das Wesen dieser Religion in diesem Punkte, ein entgegengesetzter worden, indem der Türke den Lehrsatz festhält: „Mohammed ist der Prophet Allahs, aber auch Omar, Otman ꝛc.", während die Perser die göttliche Autorität der letztern läugnen und statuiren, daß sie bloß auf den Ali übergegangen sei: „außer Gott ist kein Gott, und Mohammed ist sein Prophet nebst Ali; verflucht seien die Namen Omar, Ottman, Abubekr." In diesem Unterschied der Grundlehre hat die mohammedanische Religion zwei Hauptsekten, die der Türken und die der Perser, und jede erklärt die Anhänger der anderen für Ungläubige;

Digitized by Google

mitunter fassen die Anhänger dieser Sekten sich grimmiger, als die Christen. Bei den Türken ist, wenigstens in der Gegend von Turkistan, eine besondere Meinung, mit zu ihrem Glauben gehörig worden (vgl. Burchard's Reisen) nämlich die: Mohammed habe nicht nur die Menschen, sondern auch die Thiere zum Glauben an den Weltschöpfer und Erhalter (Allah) gebracht, doch mit Ausnahme der Schweine und der Büffel. (Burchard findet das nicht befremdend, daß die Schweine ausgenommen sind, weil das Schwein im ganzen Orient als unrein verschmäht wurde, aber das, daß der Stier, welcher doch sonst so geachtet sey, mit zu der Ausnahme gehört. Ist es vielleicht wegen des Aberglaubens im Apis-Dienst der Aegypter, in Verehrung der Kuh bei den Hindus?)

2) Aus der Erfahrung, die jeder, der auf sich innerlich achtet, an sich selbst macht, die also eine psychische ist, und worin die Lehre schon in den weiter unten zu betrachtenden psychischen Fatalismus hinüberspielt, hat jeder die Gewißheit

a) daß er Verstand und Willen habe, und

b) mit seinem Verstande die Wahrheit zu erkennen, so wie zwischen dem, was von ihm erkannt, oder nur vorgestellt werden mag, kraft seines Willens zu wählen vermöge. Diese innere Erfahrung ist also die von der Fähigkeit des Verständigen in Ansehung der Wahrheit und der Freiheit des Willens. Aber

c) daß dem Menschen von Allah, der ihn erschaffen hat, Verstand und Fähigkeit für das Wahre, Wille und Freiheit desselben anerschaffen sey, erfährt er aber so wenig, wie er erfahren kann, daß Allah ihn oder die Welt erschaffen hat. Hier kömmt also an die Stelle der Erfahrung der Glaube. Er jedoch schränkt sich ganz darauf ein, Glaube an den der Wahrheit fähigen Verstand und die Freiheit des Willens, als durch den Schöpfer verliehen, zu seyn. Dieser Willensfreiheit und etwa mit ihr jener Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, ist der Mensch nicht verlustig worden, sondern mit seinem Ver-

Digitized by Google

stand und freiwillig hat er sich in seinen Gedanken, Begierden und Neigungen von dem Schöpfer zum Geschöpfe abgewandt und dies für den Schöpfer genommen: er ist in Abgötterei verfallen. In ihr hat er auch die Willensmacht des Schöpfers verkannt und hiemit sein Gesetz. Aber Allah, dem die Welt und der ihr stets gegenwärtig ist, hat sie durch seinen Propheten den Mohammed von jener Abgötterei zu sich und zur Erkenntniß seines Willens zurückgeführt. Das Buch des Propheten, worin der Welterhalter sich und seinen allmächtigen Willen den Menschen geoffenbart hat, ist das Gesetzbuch für sie alle, sowohl in Bezug auf die Nothwendigkeit, außer Gott keinen Gott anzuerkennen, als für die, an seinen Propheten zu glauben und sich allen dem in Gedanken, Gesinnungen und Entschließungen gemäß zu verhalten, was jenes Buch enthält und als Gesetz vorhält. So ist der Koran das einzig und allein wahre Gesetzbuch für die Welt ohne Unterschied der Völker. Er enthält eine großentheils ganz reine und erhabene Sittenlehre; der Gesetze, die auf bloße Aeußerlichkeiten gehen, sind wenige und bei diesen Aeußerlichkeiten wird stets auch auf die Gesinnung und den Willen derer, die sie zu befolgen haben, hingewiesen. Es sind dies die Gebote der Beschneidung und der bestimmten täglichen Gebete, die Richtung des Betenden gegen Mekka nach der heiligen Kaaba, das wenigstens eines großen jährlichen Fastens im Monat Ramasan, das der öfteren Waschungen und äußerlichen Reinigungen ꝛc. Im Uebrigen gehen die Gesetze für den Menschen auf strenge Gerechtigkeit in seinen Gesinnungen, Worten und Werken, also mit steter Anerkenntniß der Freiheit des Willens das betreffend, was er denken, beschließen und zur Ausführung bringen mag.

3) Die Gesinnung, der Gedanke selbst, die Ueberlegung, der Rathschluß und Entschluß sind die des Menschen: er ist darin ganz frei und sie kommen ganz auf seine Rechnung. Sind sie dem Gesetze gemäß, so hat er das Wohlwollen, so

Digitized by Google

zu sagen den Beifall des Gesetzgebers für sich, und wird er durch ihn beseligt in der jenseitigen Gegenwart, die für ihn, so lange er lebt, eine Zukunft ist; sind sie dem Gesetze zuwider, so ist er der von Allah Verworfene. Eine Versöhnung, Erlösung von seinen Sünden und eine Begnadigung mittelst des Glaubens an einen Erlöser findet in dieser Lehre nicht statt. Gesinnung und Entschluß sind die des Menschen, aber sobald es zum Vollzug des Entschlusses kömmt, der Gedanke und der Willensakt zur That wird, vermag der Mensch nichts für oder gegen sie, geschweige für oder gegen ihre Folgen. An der That, wie sie der in die Zeit, in die äußerliche Gegenwart eintretende Gedanke und Rathschluß ist, hat der Wille durch seine Freiheit keinen Antheil. Hier waltet also eine Nothwendigkeit; diese aber nicht etwa durch die Natur, sondern durch den Erhalter der Welt, der ihr Schöpfer ist: die Gesinnung ist dein, die That sein. Jene Nothwendigkeit ist eine übernatürliche, die durch Allah jenseits und über die Natur. Was er in seiner Allwissenheit und Weisheit beschlossen hat, daß es, von den Menschen nicht gewollt, zur That werde, wird zu derselben; und wovon er beschlossen, daß es, indem der Mensch will, nicht zur That werde, das wird auch nicht zur That. Zum Glauben in der Anerkenntniß des Willens der Allmacht als des Gesetzes für den Menschen gehört mit die Ergebung eben in den Willen der Allmacht bei Allem, was geschieht, sey es Glück oder Unglück. Es ist verhängt über ihn von dem Allmächtigen. „Es kömmt Alles von Gott ꝛc.“ Was dem Menschen in seinem Leben nützlich seyn oder werden kann, wenn es gethan wird, kann er vorher überlegen und dann zu thun beschließen. Ist seinem Verhängniß dieser Beschluß gemäß, so wird das Nützliche zur Wirklichkeit kommen; wo nicht, so hilft seine Ueberlegung und sein Entschluß nichts. Vollends aber vermag er nichts gegen das, was als ihm schädlich von dem Welterhalter zum allgemeinen Besten oder Nutzen der Welt beschlossen ist und vollbracht wird. Der Mensch kann versuchen, Anstalten gegen das ihm Schädliche zu treffen; aber sie sind vergebens und mit ihnen wird er leicht in

Digitized by Google

seiner Gesinnung und seinen Entschlüssen dem ewigen Gesetze Allahs widerstreiten. Ihm also ist gerathen, sich dessen zu enthalten, daß er gegen das ihm Widerwärtige Plane mache, um es abzuwenden. Hat er den rechten Glauben, so ergibt er sich, alles angehend, was ihn nur immer treffen mag. Diese ganz unbedingte Ergebung in den Willen des Allmächtigen, gegen den der Mensch mit allem, was er zu thun beschließt, nichts vermag, ist besonders bei den Türken das überaus wirksame Prinzip jener Tapferkeit gewesen, der bei der Gründung ihres Reichs, bei den Eroberungen und bei der Behauptung gegen die Feinde nichts zu widerstehen vermochte, besonders da zu diesem Prinzip: „was mich treffen soll, Leben oder Tod, das muß mich treffen," sich der Glaube an die Versetzung in das Paradies gesellte. Diese Tapferkeit haben die Türken aus dem Glauben an das unwiderstehliche Verhängniß bis in die neue Zeit festgehalten, vornämlich wo es mehr die Abwehr, als den Angriff gilt.

Unter den Bekennern des Islam ist der Glaube an ein göttliches Verhängniß, mit dem wir den Glauben an eine göttliche Vorsehung nicht zu verwechseln haben, im Allgemeinen ein und derselbe. Aber nach ihrem nationalen Charakter und aus ihm ist er verschieden modificirt und ein, wenigstens dem Grade nach verschiedener. Die Araber und Beduinen sind lebhaft, sinnig, beweglich, wie ihre Pferde. Die Wüste bietet wenig oder nichts für das Leben der Menschen und dessen Erhaltung dar; er also muß sich für die Mittel der Erhaltung regen, sey es, daß er auf Raub ausgehe, oder Handel treibe, oder nothdürftig die Landstriche an der Sandwüste baue. Er findet sich also von Jugend auf im Handeln; und wenn er auch, im Koran unterrichtet, zum Glauben kommt, läßt ihm doch eben jenes stets an ihn gehende Bedürfniß keine Zeit bei dem bloßen Nachsinnen dessen, was der Glaube hat und durch ihn gegeben wird, bei der Lehre des Koran zu verweilen. Bei ihm kann also aus besagtem Grunde die Meinung eines absoluten Bestimmtseyns der Handlung durch Gott den Welterhalter nicht tief

Digitized by Google

Wurzel fassen. Der Perser in seinen Gebirgsländern ist gleicher Weise rührig, sinnig, lebhaft, aktiv wie der Araber. Die Natur, die ihn umgiebt, ist ihm großentheils nicht günstig, er muß überlegen und Hand anlegen, um die Mittel für seinen Lebensunterhalt zu erhalten. Es geht das Ueberlegen ins Handeln ein und der Glaube an ein Verhängniß, die Handlung betreffend, bleibt im Hintergrunde. Bei dem Araber, wenn er müssig ist und seyn kann, ist die Phantasie besonders rege. Sie ist das durch den Verstand bedingte Prinzip solcher Erzeugnisse, die dem Müssigen Unterhaltung geben. In den arabischen Mährchen tritt daher das Verhängniß und das Glauben daran nicht stark hervor; selbst dort, wo Wunder erdichtet sind, stehen sie in einer Art von Causalnexus mit den Menschen, die etwas zu gewinnen oder zu erleiden haben. Der Perser läßt es bei den bloßen Mährchen nicht; bei ihm waltet der Verstand vor und die Erzeugnisse der Phantasie sind Dichtungen, an welchen die Intelligenz mehr Antheil hat, als die Phantasie. Aber anders ist es bei den Türken. Sie zogen aus dem Innern Asiens hervor und brachten schon von dort, aus Veranlassung des Clima's, eine natürliche Trägheit mit. Dazu kommt, daß sie die fruchtbarsten und ergiebigsten Länder eroberten, und so wurde diese natürliche Trägheit nur noch gesteigert, und in dieser Trägheit konnte sich am leichtesten jener Glaube an ein Verhängniß alles dessen, was dem Menschen begegnet, in seiner Bestimmtheit befestigen. Ganz konsequent jedoch konnte und kann auch der Türke, so groß seine Trägheit von Natur sei, und so sehr ihn für dieselbe die reiche Natur begünstigt, sich nicht in diesem Glauben halten, denn sein Leben macht durch seine Bedürfnisse doch auf direkte Weise Ansprüche an ihn und er muß auf die Mittel für die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht nur bedacht seyn, sondern auch Beschlüsse fassen, wollen und zum Handeln schreiten: er muß arbeiten; und dabei ist gegen seinen Glauben an das göttliche Verhängniß vorausgesetzt, daß seine Handlungen bedingt seyen durch seine Bedachtnahme, durch seinen Vorsatz, durch seinen Willen, daß also hier eine Abhängigkeit der That von dem

Digitized by Google

Willen des Thäters ſtatt habe, er mithin, was er thue oder unterlaſſe, ſelbſt über ſich verhänge. So treibt der Türke Ackerbau und Viehzucht; Ausſaat und Erndte hängen wie Urſache und Wirkung zuſammen. In dieſer Praxis bleibt jener Glaube an ein Verhängniß im Hintergrunde. Konſequenter Weiſe müßte er die Hände in den Schooß legen. Jene Geſchäfte aber, wie Ackerbau und Viehzucht, ſind bedingt durch andere, durch Handwerke und ſonſtige Gewerbe.

Da hingegen, wo die Natur durch ihre Elemente wirkt und der Menſch gegen dieſe Elemente mit ſeinem Verſtande, mit ſeinem Willen und ſeiner That nichts ausrichten zu können ſcheint, tritt der Glaube an das göttliche Verhängniß deſto ſtärker hervor, denn da iſt er *der*, daß der Erhalter der Welt durch dieſe Elemente wirke und daß jedes Ereigniß durch ſie und in ihr ein durch den Welterhalter Gewolltes und alſo durch ihn wirklich gewordenes ſei, hiemit aber auch der, daß der Menſch frevle, welcher ſich herausnehme auf die Elemente im Großen einwirken zu wollen. So weit der Verſtand im Erfinden und Ausüben einer mechaniſchen Kunſt bis nahe an die ſchöne Kunſt (z. B. im Bau einer Moſchee) dem nächſten Bedürfniſſe des Lebens Dienſte thut oder thun kann, und ſoweit durch das Bedürfniß der Gebrauch des Verſtandes für deſſen Befriedigung gerechtfertigt iſt, ſo weit geht eben dieſer Verſtandesgebrauch, ſo weit geht der Vorſatz und die That, ohne daß der Menſch dem Welterhalter in den Weg trete und ſich gegen deſſen Macht und Willen etwas anheiſche, ſich verſündige. Aber wo das unmittelbare Bedürfniß nicht da iſt, wo er für die ferne Zukunft vorſichtig etwas anlegen oder abwenden will, iſt der Gebrauch des Verſtandes nicht mehr berechtigt, da wird gefrevelt. Demzufolge ſteht bei dem Türken auch das Geſtörtſeyn des Verſtandes, der Blöd- bis zum Wahnſinn in einer Achtung, die der Verſtand, mit welchem der Menſch über die Grenzen ſeines Willens und ſeiner That hinaus vorſichtig und thätig zu ſeyn ſtrebt, nicht hat, noch erhält. In der Türkey ſind die Stillwahnſinnigen nicht etwa Gegenſtände des Mitleids, ſondern einer eben ſo ſtillen Verehrung, als wären ſie die:

Digitized by Google

von der Gottheit besonders Begnadigten. Bei den Persern und Arabern findet dies nicht statt. Bei den Türken gehört der Derwisch, der auf Kosten Anderer lebt, in diese Klasse, besonders wo er in einen ecstatischen Zustand geräth, in einen Tanz, der bis zum Wahnsinn geht. Den Derwisch hat der Perser nicht. Der Fakir beim Araber ist der Verständige, Besonnene. — Von Erfindungen, wie sie in der christlichen Welt gegen die wirkenden Naturkräfte aus der Ferne gemacht sind, macht der Türke keinen Gebrauch: das ist ihm Frevel. Daher keine Blitzableiter, keine Quarantainen, keine Löschanstalten ꝛc. — Das türkische Reich muß an seinem Fatalismus zu Grunde gehen.

§. 13.

Beurtheilung der supranaturalistisch-fatalistischen Hypothese.

Sie muß wie jede andere aus ihr selbst beurtheilt werden, welches aber, da sie positiv Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre, mithin auch auf die Wissenschaft derselben, auf Dogmatik und Ethik hat, nicht so leicht ist, wie bei den andern. Sie beurtheilen aus dem Standpunkte der Dogmatik oder Ethik, vollends aus dem einer besondern kirchlichen Dogmatik oder Ethik, oder gar aus der religiösen Stimmung des Urtheilenden selbst, aus seiner moralischen Gemüthsbeschaffenheit und Bewegung würde so viel seyn, als an ihre Beurtheilung ein fremdes Prinzip bringen. Doch kann, wenn sie aus sich selbst beurtheilt wird, ihre Kritik kurz seyn, indem nur zu sehen ist, wohin sie konsequenter Weise sich selbst treibt, oder wohin es mit ihr geht und worin sie endigt.

a) Der supranaturalistische Fatalismus (§. 10)

1) geht von dem aus, womit der naturalistische zum Theil neben, zum Theil vor ihm endigt, nämlich von der Annahme einer ersten Ursache. Sie wird gedacht und zwar selbst als denkende, wollende und wirkende, als

die Gottheit. Darin, daß sie gedacht wird, verhält sich der denkende Mensch nicht frei, sondern dahin muß er kommen, indem nach der Ursache aller Dinge von ihm gefragt wird und auch dazu, daß so von ihm gefragt wird, ist er gezwungen. Die Gottheit also *muß* von ihm gedacht werden. Kann die Hypothese hierbei stehen bleiben? Wenn sie konsequent ist, keineswegs. Daß sie sich so fortführe, wird selbst von ihr und für sie vorausgesetzt. Reflektirt also in dieser Fortsetzung ihr Urheber oder Vertheidiger auf das Denken als das seinige, bedenkt er sein Denken, so muß er anerkennen, daß er darin, worin er sich sonst passiv verhalten möge, aktiv sey. Mittelst dieses Ergebnisses aber kommt er nothwendiger Weise zu der Anerkenntniß, daß der Gedanke der ersten Ursache oder der Gottheit kein lediglich in ihm, dem Denkenden, gemachter, sondern ein von ihm zugleich wenigstens *mit* hervorgebrachter sey, folglich, daß er selbst es sey, der da denke, indem Gott gedacht werde. Hier zeigt sich mithin die Nothwendigkeit in der Hypothese, wenn es das Denken der Gottheit betrifft, nicht bei der bloßen Nothwendigkeit des Gedankens stehen zu bleiben, sondern eine Freiheit des Denkenden in Ansehung des Gedankens vorauszusetzen. Das Resultat in diesem Punkte wird also sein: der Gedanke ist frei. Schon darin also kommt die Hypothese über sich hinaus.

2) Die Gesetze, unter denen jeder steht, sind entweder solche, die er als von der Natur gegebene findet, wenn er über sie nachdenkt — er denkt aber nach! — und die er nehmen muß, wie er sie findet, denen entgegen er also nichts wollen und ausführen kann, durch die er vielmehr im Wollen und Wirken schlechterdings necessitirt wird, — oder solche, welche dem einen von dem andern, vielen von einem, allen von vielen gegeben sind. Reflektirt er auf sie, wie sie von den Menschen einander gegeben sind, so erkennt er leicht ein Bedürfniß, daß sie gegeben werden, und mit diesem eine

Digitized by Google

Nothwendigkeit der Gesetzgebung an. Weder in seinem Verhältniß zu den Naturgesetzen, noch in dem zu den positiven, die von ihm gegeben werden, ist er frei. Er muß die Natur- und positiven Gesetze so nehmen wie sie sind, und hat in Ansehung ihrer keine freie Wahl. Er steht unter dem Fatum dieser Gesetze selbst, und sogar, wenn er selbst als der Mächtige denen, über welche er Macht und Gewalt hat, Gesetze giebt, und von diesen dieselben kraft der Zwangsmittel, die er hat, befolgt werden müssen, verhält er sich keineswegs frei, denn er wird selbst durch irgend ein Bedürfniß, das er hat, genöthigt, solche Gesetze zu geben. Muß die Hypothese nun hiebei stehen bleiben? Sie selbst bleibt wirklich nicht dabei stehen, indem, was sie betrifft, von dem, der sie hat, eben auf jene erste Ursache alles Seyns, Denkens und Wollens reflektirt wird und es mittelst dieser Reflexion zur Anerkenntniß kömmt, daß die Natur- und positiven Gesetze in der ersten Ursache gegründet seyen, daß die Gottheit das gesetzgebende Prinzip der Welt und Menschheit sey. Wenn nämlich Konsequenz in ihr statt hat, so muß es zu der Frage kommen, ob der Mensch die Gesetze, wie er sie als Natur- und positive Gesetze findet, bloß in der Weise empfange, daß er bei diesem Empfange sich ganz passiv verhalte; oder vielmehr, ob, indem sie ihm gegeben werden, oder er sie andern giebt, er nicht, sie die gegebenen annehmend oder sie aus irgend einem Bedürfniß zu Gesetzen machend, sich aktiv verhalte, so passiv er rücksichtlich ihres Bedürfnisses sey. Die Beantwortung dieser Frage führt nothwendig auf die Anerkenntniß, daß er in Ansehung der Gesetze für ihn sich wie von Seiten seines Denkens oder des Verstandes, so von Seiten seines Willens selbstthätig verhalte. — Diese Annahme weiter entwickelt, wird die Erkenntniß der Autonomie des menschlichen Willens, in welcher die Hypothese gleichfalls durch sich selbst über sich hinauskommt. Hat sie

3) aus ihr selbst beides erreicht, nämlich das, daß der Gedanke der Gottheit das Erzeugniß des menschlichen Denkens und daß eine Autonomie sey, so wird die Vernunft des Menschen in der Hypothese selbst anerkannt werden müssen, wie für das Prinzip des Gedankens und Glaubens an Gott, so auch für das des Gesetzes im Wollen und Wirken. Hiemit aber giebt die Hypothese ihren Supranaturalismus auf, ohne jedoch in den Naturalismuß zurückzufallen. Sie wird rein rational und hält sich nun lediglich und allein in der Sphäre der sogenannten allgemeinen Menschenvernunft, in der abstrakten Ichheit, sie wird abstract egoistisch; und führt sie sich nun hier konsequent weiter, so endigt sie im Atheismus. Der Atheismus ist ihr Grab, das sie sich selbst gräbt. In diesem Atheismus steht das Urtheil als Grundmaxime obenan: der Mensch mit seiner Vernunft ist das Maaß von allem. In Ansehung dessen, was er zu wissen vermag und was zu glauben er ein vorübergehendes Bedürfniß hat, so wie in Ansehung dessen, was er wollen und thun und was er nicht wollen und unterlassen soll, ist er das Prinzip: er ist der absolut selbstständige und absolut selbstthätige. Der Fatalismus ist weg und der Rationalismus ist da.

b) In der supranaturalistisch-fatalistischen Hypothese als solcher steht das Prinzip betreffend

1) das Historische nach, und waltet das Physikalische vor. Nur erst, indem sie die positiven Gesetze, und wodurch und wie diese gegeben worden sind, und endlich den Menschen mit seinem Willen und Handeln unter der Macht dieser Gesetze berücksichtigt, stellt sich das Historische heraus. Eben in Ansehung ihres Prinzips

2) hat es bei ihr den Schein, als sey dasselbe keineswegs die Erfahrung; wie sie denn auch nicht empirisch, sondern rationalistisch endigt, denn das Prinzip ist der Gedanke einer primären Ursache alles Seyns und Werdens. Diese zu erfahren ist unmöglich. Eine Hypothese aber, deren

Digitized by Google

Prinzip der Gedanke ist, scheint keine empirische zu seyn. Dieser Schein verschwindet jedoch, sobald bedacht wird, wie die Hypothese zu jenem Prinzip gelangt, nämlich aus dem ihr vorhergehenden Fatalismus. In diesem sind wirkliche Erfahrungen von den Wirkungen und deren Ursachen, und entsteht die Frage nach der Ursache dieser Ursache. Durch Erfahrung wird das Denken zum Gedanken einer ersten Ursache genöthigt, und ist so das Prinzip des supranaturalistischen Fatalismus empirisch bedingt. Eben jene Hypothese unter der zweifachen Form (§. 11 u. 12) ist.

3) sogleich in ihrem Prinzip empirisch. Sie hebt geradezu mit

α) einer theils vermeintlichen und vorgeblichen, theils wirklichen Erfahrung an und in ihr steht das vorgeblich oder wirklich Historische voran. Die vermeintliche Erfahrung nämlich ist die einer geschichtlichen Offenbarung, mittelst deren der Mensch zur Anerkenntniß Gottes und zum Glauben an ihn komme, gekommen sey und kommen mußte. In der Form der Prädestinationslehre (§. 11) ist diese Anerkenntniß die des Ewigen und seines ewigen Rathschlusses. Aber was heißt in dieser Lehre ewig? Das Seyn und Wirken in der Zeit jedoch so, daß der Anfang wie das Ende der Zeit negirt sind und sie solcher Weise als unendliche Zeit vorgestellt ist. In dieser Notion der Ewigkeit ist die Abfolge und der Unterschied der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keineswegs negirt, sondern fixirt. Gott, der Ewige, ist also nach dieser Notion der Anfangslose in aller Zeit, der Wirkliche und Wirkende durch die unendliche Abfolge der Zeiten hindurch. Aber so ist er ja an die Zeit in ihrer unendlichen Abfolge und in dem Unterschiede ihrer Momente wie gebunden und gefesselt und thut sich mithin in dem ewigen Rathschlusse Gottes eine Succession hervor. Er ist: der Rathschluß der Schöpfung, des Verderbens und der Erlösung; er ist nicht Einer,

Digitized by Google

sondern drei, und mögen nun immerhin diese drei noch so nahe aneinander gerückt werden, so bleiben sie doch Rathschlüsse *nach einander*, mithin in Gott, dem Geiste, successive Bewegungen, die sich, obgleich ewig genannt, temporell aufeinander beziehen. Die Hypothese in der Form der Verhängnißlehre (§. 12) geht nun zwar nicht bis auf jenen dreifachen Rathschluß zurück; sie hält sich mehr in dem Gedanken von Gott als dem Erhalter der Welt; aber er, der sie alle Zeiten hindurch erhält, ist doch selbst der in der Zeit, ihrem Verlaufe nach, Wollende und Wirkende. Seine Entschlüsse also und seine Thaten sind eben auch, wie jener dreifache Rathschluß, in einem chronischen Zusammenhange. Geht nun die Hypothese in diesem Zusammenhange weiter, kömmt sie zu der Reflexion auf jene Bewegung des Denkens, Wollens und Wirkens in dem ewigen Gott selbst, dem Geiste, so ist sie aus dem bloß äußerlich Historischen heraus und in das Psychische fortgegangen. Konsequenter Weise wird sie dann in Gott selbst die Freiheit des Willens negiren müssen, indem sein Wille ein in der Zeit destinirter ist. Schon in Ansehung des Prinzips, welches die supranaturalistisch-fatalistische Hypothese als Vorherbestimmungslehre hat, kann sie nicht bei sich selbst stehen bleiben, sondern muß sie die psychisch-fatalistische werden, — den Ausdruck psychisch vom Geiste überhaupt genommen! — Jene Erfahrung von der Offenbarung aus oder ursprünglich als faktische Offenbarung ist weiter eine solche, die eine vorgebliche Begebenheit zu ihrem Inhalte hat, und endlich jede Begebenheit. In der Hypothese als Vorherbestimmungslehre ist diese Begebenheit zuvörderst die Schöpfung der Welt durch den ewigen Geist in der anfangslosen Zeit, dann das ins Verderben-Stürzen des Menschengeschlechts und endlich die Erlösung desselben. Alle Ereigniss — und die Schöpfung der Welt ist das erste -

Digitized by Google

sind von Gott vorhergesehen und vorherbestimmt. Diese Ereignisse insgesammt gehen vor in der Zeit; sie sind äußerliche gegen die Seele und den Geist, welcher letztere, als Gott, dieselben vorherbestimmt, und welche erstere, als Seele des Menschen, sie vernimmt oder erfährt. Gegen die Ereignisse in der Zeit sind Seele und Geist das Innere und die Bewegungen in ihnen innere. Ist denn nun nicht in diesen inneren Bewegungen, als denen der menschlichen Seele, auch eine Succession? Es folgen in der Seele Vorstellungen auf Gefühle, Vorstellungen auf Vorstellungen, Gedanken auf Vorstellungen, Erkenntnisse auf Gedanken, Begierden auf Erkenntnisse, Entschlüsse auf Begierden, Handlungen auf Entschlüsse, und wenn die Hypothese sich zu vollenden strebt, so muß sie zur Reflexion auf diese inneren Bewegungen kommen und fragen: sind sie determinirt oder nicht? Der supranaturalistische Fatalismus in jener Form der Prädestination geht also, wenn er nur konsequent fortfährt, in den psychischen über, dort entwickelt er sich weiter und wird er beurtheilt (vgl. §. 14). Mit der Hypothese als Verhängnißlehre verhält es sich einigermaßen anders, indem sie nicht mit dem Gedanken der Weltschöpfung und des Rathschlusses in Ansehung ihrer, sondern mit dem der Welterhaltung durch Gott anhebt. In ihr sind bei diesem Gedanken alle Begebenheiten, die den Menschen treffen, und was er thut, determinirt. Darin nun hat auch diese Hypothese Erfahrungen zu ihrem Inhalte, die größtentheils wirkliche, keine bloß vorgebliche sind, indem der Mensch selbst erlebt, was sich begiebt und ihm begegnet. Die Gegenstände dieser Erfahrungen sind als Zeitereignisse äußerliche; aber indem er sie erfährt, stehen sie im Verhältniß zu ihm, da er nur als Vorstellender, Denkender, Beobachtender sie zu erfahren vermag. Seine Vorstellungen, seine Gedanken, seine Gefühle u. s. w. sind eben psychische Bewegungen,

Digitized by Google

und wenn die Hypotheſe auch von der Reflexion auf das Aeußere ſich zu der auf das Innere erheben würde, müßte ſie gleicher Weiſe pſychiſch-fataliſtiſch werden. Dies erläutert ſich gut durch eine Bemerkung über die Denkart der Türken und ihr Urtheil, welche Eduard Ywes in ſeinen Reiſen nach Indien und Perſien B. II. giebt, er ſagt: „Der Türke achtet ſeine Sklaven weit höher, als jeden Menſchen, der äußerlich frei iſt, aber lediglich für den Lohn, welchen er ſich bedingt, arbeitet. Dies geht ſo weit, daß wenn ein vornehmer Türke eine Sendung an einen noch höhern zu thun hat, er hiezu lieber einen Sklaven wählt, als irgend einen andern Boten für Lohn, und dieſer Sklave wird dann auch von dem, an welchen er geſendet wird, ehrenvoller aufgenommen und behandelt. Der Türke nämlich urtheilt ſo: In Sklaverei zu gerathen iſt ein Unglück, weiter nichts; es iſt von Gott verhängt. Aber um Lohn etwas thun und ſich ſelbſt für einen Lohn vermiethen, das iſt eine Wahl, und indem einer um Lohn dient, ſetzt er ſich ſelbſt herab, iſt er verächtlicher als der Sklave.“ Hier alſo wird bei allem Fatalismus aus einem pſychiſchen Verhältniß, worin der Menſch zu ſich ſelbſt ſtehe, geurtheilt, und iſt die Frage nur die, ob die Wahl des Menſchen frei ſey oder nicht. Mit dieſer Frage aber geht der ſupranaturaliſtiſche Fatalismus in den pſychiſchen über. Kurz: die Hypotheſe unter beiderlei Form kontinuirt ſich in den pſychiſchen Determinismus und verliert ſich in dieſem.

β) Die unter α) genannte Erfahrung theils vermeintlicher theils wirklicher Begebenheiten iſt es nicht, in welcher jene zweifache Lehre als fataliſtiſch ſich gründet, oder gegründet hat, denn dieſe Erfahrung wäre die von der Natur ihren Bewegungen, Geſetzen und Kräften überhaupt. Die Hypotheſe würde demnach die naturaliſtiſche ſeyn. Nicht die Erfahrung iſt es, ſondern die Offenbarung, worauf ſie ſich gründet. Dieſe aber

Digitized by Google

wird für sie und von ihr als geschichtliche Offenbarung genommen, und so fällt sie als die faktische wenigstens auf einer Seite in die Erfahrung und hat sie diese zu ihrer Kategorie, nämlich so: Gott ist es, der durch seine Macht in dem Menschen die Anerkenntniß seiner und seines Willens ꝛc. bewirkt. Diese Wirkung in dem Menschen ist die Offenbarung Gottes. Er, wie er in seinem Wort und aus der Offenbarung anerkannt wird, die Ursache von Allem, ist die dieser Offenbarung. Es findet also ein Causalverhältniß zwischen der Offenbarung an den Menschen und zwischen dem sich und seinen Willen offenbarenden Gott statt, und die Hypothese kann nicht vermeiden, sich und diese Lehre mit allem, was sie enthält, unter das Causalverhältniß zu stellen. Auf Seiten Gottes nun ist das sich dem Menschen Offenbaren kein Erfahren, sondern ein Wirken und Bewirken: Gott ist nicht der, welcher Erfahrungen macht oder hat; aber auf Seiten des Menschen, dem durch die göttliche Einwirkung auf ihn ursprünglich die Erkenntniß Gottes wird, ist das ihm Offenbarwerden Gottes, oder das ihr Erkennen ein Erfahren. Er erfährt in sich eine Wirkung, deren Ursache nicht er durch seinen Sinn, durch sein Vorstellen und Denken und nicht die Natur außer ihm, (nicht das Licht) sondern deren Ursache eine übersinnliche ist, eine göttliche. Wie diese Offenbarung, diese Erleuchtung in dem Menschen möglich sey, das vermag er nicht zu erfahren, sondern nur die Erleuchtung und das, wovon er in dieser Erleuchtung Kenntniß erhält, erfährt er. In dieser Erfahrung ist mithin ein ihm schlechthin Unbegreifliches und so kann er, was er durch Gottes Macht erfährt, in seiner Unbegreiflichkeit nicht wissen, sondern nur glauben. Die Offenbarung selbst für den Glauben und lediglich für ihn wird dem ersten Menschen (darin sind beiderlei Lehren einverstanden), durch Gott. Er selbst offenbart sich ihm unmittelbar auf die ihm angedeutete Weise. Diese Offenbarung

Digitized by Google

wird einzelnen Nachkommen des ersten Menschen, namentlich dem Mose und den Propheten und durch sie mündlich und schriftlich den andern Menschen mitgetheilt. Nach der Verhängnißlehre hat Gott seine Offenbarung dem Adam diktirt, welcher wenigstens siebzig Bücher hinterlassen habe, die in der Sündfluth verloren gegangen wären. Gegen sie hat die Vorherbestimmungslehre mit der christlichen als solche das gemein, daß Christus nicht, wie Moses und die Propheten, von Gott die Offenbarung erhalten habe, sondern in seiner göttlichen Natur, d. i. als der Sohn Gottes der Offenbarende selbst war, und die dem Mohammed geschehene Offenbarung eine bloß vorgebliche gewesen sey. Aber selbst die Offenbarung durch Christus, und als die seinige, ist doch zugleich eine von ihm den Menschen gegebene, und wurde ursprünglich innerlich von diesen (von den Aposteln) eben so erfahren, wie die, durch Jehova geschehene, von Moses und den Propheten. In beiderlei Lehre, der augustinischen und mohammedanischen, läuft also von Seiten des Menschen, dem die Offenbarung geworden, Alles auf ein Faktum und Erfahrung, deren Grund unerforschlich sey, hinaus. Der Glaube aus der Offenbarung an dieselbe und an das, was geoffenbart worden, ist es, worin beide Hypothesen sich halten. In ihnen selbst ist jedoch zugleich der Glaube vom Un- und Aberglauben unterschieden, und wird von Gläubigen und Ungläubigen gesprochen. Aus welchem Grunde und mit welchem Rechte? Woran erkennen Augustin und Mohammed die Gläubigen? Wodurch unterscheiden sie von ihnen die Ungläubigen? Durch die Offenbarung, zu der die einen sich bekennen, die andern nicht?! Auf eine Offenbarung, die ihm selbst oder für ihn irgend einem (der weder Moses, noch Christus, noch Mohammed war) geworden sei, kann jeder sich berufen. Wessen also ist der Glaube? und wessen nicht? Kömmt es in der konsequenten Entwickelung

der einen oder andern Hypotheſe bis zu dieſer Frage, ſo knüpft ſich an dieſelbe nothwendig eine andere an, nämlich: iſt überhaupt eine Offenbarung Gottes und göttlicher Dinge an die Menſchen, und eine Erkenntniß möglich, daß ſie kein Wahn, keine Selbſttäuſchung, ſondern vielmehr durch Gott in ihnen bewirkt ſey, und als ſo bewirkt von ihnen mittel- oder unmittelbar erfahren werde? Die Frage mithin nach dem Unterſchiede des Glaubens vom Unglauben und nach dem Grunde des einen wie des andern iſt zugleich die nach der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Erfahrungen macht der Menſch, wie er pſychiſch oder in ſich ſelbſt zu erfahren vermag, nur mittelſt ſeines Sinnes im Empfinden, ſeines Verſtandes im Urtheilen und Begreifen und mittelſt ſeiner Vernunft im Verknüpfen des Begriffenen. Was vermag die Vernunft? Iſt ſie nicht zureichend für alles, was der Menſch zu wiſſen, zu glauben und zu thun ein Bedürfniß hat und in ſeiner vernünftigen Natur haben muß? — Auf dieſe Frage muß die Lehre kommen, wenn ſie ſich nicht ſchlechterdings in ſich abſchließt, und es bei der Trägheit ihrer Bekenner bewenden läßt. Mit eben dieſer Frage aber geht ſie in die Transcendental-Philoſophie ein.

Die Tendenz dieſer Philoſophie ſteht in der Frage: Wie iſt Erfahrung überhaupt möglich? und von welchem Gebrauch ſind die ſogenannten Kategorieen, beſonders die der Cauſalität? Iſt ein Gebrauch derſelben jenſeits aller Erfahrung, z. E. im Verhältniß des Menſchen zu Gott möglich? — Beurtheilt ſich die Hypotheſe aus dem Cauſalitäts-Verhältniß, ſo iſt ſie für den Glauben und die Wiſſenſchaft ferner von keiner Bedeutung, und nur noch ein Faktum in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, das einen bloß dogmenhiſtoriſchen, aber keinen dogmatiſchen oder ethiſchen Werth hat. Es unterſcheidet nämlich

Digitized by Google

γ. eben die kritische Philosophie: reine und praktische Vernunft von einander. Die Untersuchung, deren Gegenstand die letztere ist, kömmt zu dem Resultat, daß der Mensch sich das Gesetz für seinen Willen durch seine Vernunft selbst giebt und allein durch sie (Autonomie), nicht aber von einem Andern (Heteronomie) hat, den er denkt, an den er glaubt und den er Gott nennt, von dem er aber nichts weiß und durch dessen Gedanken auch nicht die Möglichkeit der Erfahrung bedingt ist. Hiemit ist dann nebst Andern die augustinische und mohammedanische Lehre als heteronomisch abgethan. Das Gesetz der Vernunft aber wird, wie Erfahrungen der mannigfaltigsten Art beweisen, von dem vernünftigen Menschen nicht überall und stets anerkennt, und nicht stets selbst dort, wo es erfüllt zu werden scheint, aus dem Grunde, daß es das Gesetz ist, erfüllt, sondern aus anderen Absichten. Die Entschließungen also und die Handlungen der Menschen sind nicht überall, ja sehr selten dem Gesetz ihrer Vernunft adäquat, und doch ist kein ihnen fremdes, vielmehr ihr eigenes, das Gesetz der Vernunft. Was ihm gemäß und zufolge gewollt und gethan würde, wäre das Gute; aber es wird nur allzuoft das ihm Gemäße nicht gewollt und gethan; das ihm entgegen Gewollte und Gethane ist das Böse. Woher dieser Zwiespalt? Welches ist der Ursprung des Bösen? Wie kömmt der Mensch dazu, das Gesetz seiner Vernunft nicht zu achten, und für sein Thun eine Maxime zu substituiren, deren Prinzip die Vernunft nicht ist? Diese Frage führte den Urheber der kritischen Philosophie auf die Hypothese des Radikalbösen, nach welchem der Mensch das Böse selbst verschuldet und nur unbegreiflich bleibt, wie der Grund des Bösen in dem vernünftigen Willen enthalten sey.

Digitized by Google

§. 14.

Die psychisch-fatalistische Hypothese.

Im gesellschaftlichen Leben kommt sie dort, wo das Denken und praktische Urtheilen rege ist, bald unter einer mehr rohen, bald unter einer bestimmtern, subtilern Form vor, jedoch immer so, daß das Urtheilen und Reden nach ihr oder wider sie ein Hin- und Herurtheilen und — -reden ist und bleibt, ohne daß die Urtheilenden, wenn sie auch ein Prinzip nennen, zuvörderst auf die Erkenntniß des Prinzips ausgehen, um sich darin miteinander zu verständigen. Aber eben jene Hypothese ist in eine Theorie gebracht und umfassend, tief eingehend und vollständig entwickelt und dargestellt, und daher der Name Determinismus. Besonders ein Buch enthält diese Theorie, als eine bis jetzt unübertroffene Weisheit: Alexander v. Joch, oder über Belohnungen und Strafen nach türkischen Grundsätzen. 2te Aufl. (Leipz. 1772). Der pseudonyme Verfasser hat durch diesen Titel den Inhalt und Zweck seines Werks bestimmt genug bezeichnet. Alexander der Welteroberer, der freieste Mensch seiner Zeit auf Erden, stand (vgl. seine Unterredung mit Diogenes) unter dem Joch wie jeder Andere. Eben so bedeutsam ist der Zusatz: Ueber Belohnungen und Strafen nach türkischen Grundsätzen, als womit der Determinismus auf seinen Zusammenhang mit dem supranaturalistischen Fatalismus der Verhängnißlehre und weiter zurück auf den naturalistischen hinweiset. Hommel ist der Verfasser. Das Buch erregte großes Aufsehen unter den Philosophen und Theologen. Die Untersuchungsweise und Darstellung ist gründlich und ruhig, wie bei Hobbes; die Wirkung wäre noch größer gewesen, wenn der Verfasser den Witz und die Phantasie Diderots gehabt hätte. Es kann nicht bloß gelesen, sondern muß studirt werden! Versuche zur Widerlegung wurden gleich gemacht, unter andern durch Alexander Frei oder über Belohnungen und Strafen nach christlichen Grundsätzen. Dieser Alexander Frei aber erreicht den Alexander von Joch ganz

Digitized by Google

und gar nicht, und die christliche Lehre von der Willensfreiheit, die so vertheidigt wird, kann wohl sagen: Gott behüte mich vor meinen Freunden, gegen meine Feinde will ich mich selbst schützen. Der Satz: des Menschen Wille ist nicht frei, spricht ein negativ assertorisches Urtheil aus. Es wird versichert, der Wille sey nicht frei und diesem Urtheil steht ein positiv assertorisches entgegen in dem Satze: der Wille des Menschen ist frei. Auch dies wird versichert und das eine gilt so viel als das andere. Im gemeinen Leben nun kann jene verneinende Versicherung ohne weiteres für eine Regel, die allgemein gelte, gehalten oder genommen, und es kann dann gleich versucht werden, die Werke der Menschen und den Charakter eines jeden aus dieser Regel zu beurtheilen, dann wäre jene Assertion das Prinzip aller Beurtheilung, wie diese besonders statt hat, z. E. wenn irgend ein Vergehen oder ein auffallendes Verbrechen zur Kunde des Publikums kömmt, in dem sich immer Leute finden, welche fragen: wer war der Mensch, der das Verbrechen begangen, in seiner Jugend, in welcher Gesellschaft hat er gelebt? ist er gut erzogen worden? wie haben Noth, Elend, Umstände auf ihn eingewirkt? Nach allen diesen Fragen kömmt dann aus jenem Prinzip das Urtheil: Er konnte nicht anders; man kann den Unglücklichen nur beklagen, nicht verdammen. Jene Assertion: „der Wille ist nicht frei," ohne weitere Untersuchung als Regel und endlich als Prinzip gelten zu lassen, dazu kann der Urtheilende aus eigenem persönlichen Interesse veranlaßt werden, indem er selbst irgend einer Leidenschaft fröhnt, woraus das Interesse kömmt. Er hört oder erfährt gesprächsweise, oder er liest von irgend einer edlen That, oder es werden ihm irgend Tugenden eines Andern bekannt. Aus Neid, Haß u. dgl. kann er sie nicht für Tugenden gelten lassen. Was Tugend! er wurde durch seine gute Erziehung ꝛc. necessitirt. Auf der andern Seite kann das Bewußtseyn der Schuld, der niederträchtigen Gesinnungen gleichfalls eine Veranlassung werden, ein Interesse an jener Assertion zu nehmen. Von solch miserabeln Motiven, wie Neid ꝛc. geht aber die Theorie, was das Nichtfreiseyn des

Digitized by Google

Willens betrifft, keineswegs aus. Ihr ist der Satz: „der Wille ist nicht frei" kein Prinzip und sie läßt neben ihm den andern: „der Wille ist frei," vorerst gelten; jedoch auch dieser ist nicht ihr Prinzip. Sie beginnt also mit einem Zweifel, ob der Wille frei sey oder nicht, und die Art, wie sie diesen Zweifel löst, führet auf das Nein in jener Frage. Die Theorie geht ab von der Erfahrung der Dinge, der Ereignisse und Begebenheiten an den Dingen, von ihnen als bloß äußere Bewegungen — darin hält sich der physische Fatalism — aber über die Erfahrung hinaus geht sie nicht. Sie zieht sich nur aus jener äußeren in die innere, welche psychische Empirie heißen kann, zurück. Für die Assertion, daß der Wille nicht frei sey, bedarf es, da vorerst nur an seiner Freiheit gezweifelt wurde, eines Beweises, wie eben auch für die, daß er frei sey. Jene Theorie stellt sich nun gleich auf die negative Seite. Ist die Nichtfreiheit des Willens bewiesen, so folgt, daß die Freiheit nicht bewiesen werden kann. Hiemit wird die Versicherung: der Wille ist nicht frei, zur Behauptung. Aber zur Führung des Beweises ist ein Prinzip erforderlich, aus welchem er geführt, oder die Wahrheit des Satzes: der Wille ist nicht frei, deducirt werde. Die Theorie hält sich, wie gesagt, wo nicht in der äußern, doch in der psychischen Erfahrung. Der ganze Determinismus ist empirisch. In der Erfahrung aber führet kein Beweis sich selbst und so, daß er zugleich das Prinzip seiner selbst wäre, sondern in ihr werden nur Beweise geführt und das Prinzip ist in ihr immer ein anderes, als was aus ihm mittelst des Beweises gefolgert wird und als der Beweis selbst. So auch hier. Zuvörderst wird das Prinzip des Beweises gesucht, und da kömmt dem, der ihn versucht, ein Blick auf die äußere Erfahrung zu Hülfe. Für sie ist das Prinzip: Jede Wirkung hat ihre Ursache, und wie die Ursache ist, so muß auch die Wirkung seyn. Von der äußern Erfahrung sieht nun zwar der Beweissuchende ab, aber doch giebt sie ihm einen Wink für das Prinzip, woraus er den Beweis zu führen habe. Wie die Wirkung eine Ursache, so hat die Folge einen Grund, und wie der Grund ist, so ist

Digitized by Google

die Folge. Jenes Prinzip für die äußere Erfahrung kann das Vitiologische und das für die innere das rein logische genannt werden, indem bei der Folge ganz von Raum und Zeit, worin etwas erfolgt und von der ganzen Aeußerlichkeit abstrahirt, und der reine Gedanke aufgefaßt wird. Dies Prinzip wäre dann etwa so auszusprechen: es geschieht innerlich und daher auch äußerlich nichts ohne einen zureichenden Grund: **Principium rationis sufficientis.**

Damals, wo in Deutschland die psychologisch-fatalistische Hypothese eine Theorie zu werden begann und wurde, hatte die Leibnitzische Philosophie besonders durch Wolf sich allgemein verbreitet und großen Anhang, besonders auch bei den Theologen gefunden. In dieser Philosophie kömmt nun eine, besonders auch für die sogenannte Theodicee in ihr, sehr bedeutende Hypothese vor, bezeichnet als **harmonia praestabilita.** Sie erinnert leicht an die dogmatische Hypothese Augustins von einer Prädestination und es entsteht bei einer oberflächlichen Reflexion auf diese Philosophie eben so leicht der Schein, als wäre ihr Urheber ein Fatalist in seiner Weise gewesen, wie Augustin in der seinigen. Der Schein aber verschwindet, wenn die Hypothese folgendermaßen näher ins Auge gefaßt wird. Aeußeres und Inneres können nicht das eine auf das andere einwirken und keines von beiden kann in dem andern etwas bewirken. Die Bewegungen in der Seele (Gefühle, Vorstellungen) sind lediglich innere und jede ist einfach, wie die Seele auch. An dieser Einfachheit zeigt sich eben ihre Innerlichkeit. Hingegen die Bewegungen in den Dingen, und die Dinge selbst im Unterschied von der Seele sind Bewegungen und Sachen im Raume und in der Zeit. Keine ist einfach, wie die Seele, jede eine sich expandirende, expandirte u. dgl. Unter den Bewegungen in der Seele ist, da sie bei aller Einfachheit viele und verschiedene sind, das, was sie als viele und verschiedene bestimmt, die Abfolge, Succession. Bei der Bewegung in dem Raume und der Zeit und bei den Dingen selbst findet neben jener Abfolge eine Coexistenz derselben statt. Sie bestehen zugleich neben und mit einander. So sind sie äußere und komplicirte. Aeußerlich folgt eine auf

Digitized by Google

die andere, und ist die eine die Ursache der andern als einer Wirkung, und diese wieder ꝛc. Es ist ein Causalnerus da. Das Innere aber ist ihm, dem Aeußern, unzugänglich. Die Seele kann nicht von einem Leibe und in ihm afficirt werden. Die Bewegungen in der Seele haben eine die andere, ja vielmehr die Seele selbst, da sie selbst Bewegung ist, zu ihrer Ursache. Es ist ein innerer Causalnerus. Und so wären demnach zwei Reihen von Bewegungen, keine in der anderen, jede Reihe für sich. Nun erkennt aber der Mensch, indem er beiderlei Bewegung als äußere und innere unterscheidet, doch eine Uebereinstimmung der äußern und innern an und diese Anerkenntniß ist auch eine rein innere Bewegung. Keine von beiden kann die Uebereinstimmung und deren Anerkenntniß bewirken; unabhängig also von beiden ist ihre Uebereinstimmung oder Harmonie bestimmt, oder stabilirt, denn keine vermag auf die andere zu wirken; sie ist prästabilirt und zwar durch eine dritte, welche die Macht über beide, und in jener die Allmacht, die des Geistes ist, der als die unendliche oder göttliche Monas bezeichnet wird. Die Sonne geht auf, ihr Aufgang ist eine Bewegung im Raume, ihr Licht strahlt herab; die Menschen sehen hin und jeder Hinsehende hat eine Vorstellung von ihrem Aufgange, jede ist eine rein innere Bewegung in der Seele eines jeden und harmonirt mit dem Aufgange und mit jeder; das Sehen und Hinsehen, eine äußere Bewegung, bewirkt weder sie noch die Harmonie. Prästabilirt also ist diese Harmonie, aber sind nicht die Bewegungen in der Seele; im Gegentheil die Seele, eine Monas, bringt jede der Bewegungen in ihr durch sich selbst hervor. Wie nun auf Inneres nichts Aeußeres, eben so kann auf ein Inneres kein anderes Innere wirken; die Seele bewirkt aus sich selbst ihre Bewegungen. So ist sie die freie, und in ihnen nicht, wie nach Augustin der Mensch in den seinigen, prädestinirt. Daher dann auch der Urheber der Hypothese, Leibnitz, bald für einen Fatalisten in der Weise der Prädestinationslehre, bald für einen Indeterministen, ja, indem die Seele das Prinzip der Gesetze sey, was sehr in den Indifferentismus hinüberspielt, für einen Indifferen-

Digitized by Google

tiſten erklärt wurde. Seiner Theorie aber iſt noch eine andere Hypotheſe, das principium rationis sufficientis weſentlich und mit ihr hat es den Schein, wie bei der Präſtabilität, als ſey ſie Prädeſtination, ſo als ſey dies Philoſophem vom zureichenden Grunde das nämliche, welches der Determiniſt zum Prinzip für ſeinen Beweis von der Nichtfreiheit des Willens macht, mithin als habe der pſychiſche Fataliſt den Monadologen zu ſeinem Vorgänger, und als bewähre ſich die Theorie des einen durch die Philoſophie des andern. Auch dieſer Schein verſchwindet, wenn folgendes in Betracht gezogen wird. Bei Leibnitz in ſeiner Monadenlehre wird unter Prinzip nicht der Grund und Anfang, in und von welchem irgend eine Thätigkeit oder Bewegung ausgeht, ſondern vielmehr der Zielpunkt, ſo zu ſagen das Ende verſtanden, worauf es mit ihr hinausgeht. Nach Verſchiedenheit der Bewegung als einer äußern (der bloß erſcheinenden) oder innern iſt auch das Prinzip verſchieden; z. E. die vegetative als Bewegung im Raum und in der Zeit iſt eine äußere; als Bewegung in der Seele, wie dieſe dann äußerlich als Pflanze oder Pflanzenſeele erſcheint, d. i. als Bewegung in der ſchlafenden Monade, iſt ſie eine innere. Entſteht nun die Frage nach dem Ziele dieſer Bewegung, ſo iſt die Antwort: ihr Ziel iſt die reife Frucht, der Pflanzenkeim. Dieſe Frucht iſt das principium rationis sufficientis der ganzen Bewegung in ſeiner Aeußerlichkeit. Wie mit der organiſchen Bewegung in der ſchlafenden und träumenden, d. i. in der pflanzlichen und thieriſchen, eben ſo verhält es ſich mit der logiſchen oder intelligenten in der wahren d. i. in der menſchlichen Seele. Mit dem, was der Menſch denkend und beſchließend unternimmt und thut, wird von ihm irgend etwas bezweckt; der Zweck iſt die ratio sufficiens und ſein Begriff das principium rationis sufficientis für das, was er überlegt, beſchließt und vollbringt. Dieſer Begriff aber iſt weit mehr der Lehre von der Willensfreiheit angemeſſen und förderlich, als der von ihrem Gegentheil, und der Determiniſt bildet ſich nur ein, an dem Monadologen einen Mitgeſellen zu haben. Dieſe Einbildung nämlich kommt daher

Digitized by Google

daß er seine Vorstellung vom zureichenden Grunde für einerlei hält mit dem Zweckbegriff.

Es geschieht nichts wirklich, gleichviel ob äußerlich oder innerlich, ohne daß es möglich sey; die Wirklichkeit des Geschehens setzt dessen Möglichkeit voraus. Das Mögliche nun, die Voraussetzung alles Wirklichen, besteht in allen den Bedingungen, ohne welche irgend etwas nicht geschehen kann. Sind sie, mittelst deren dasselbe zu einem wirklichen wird, insgesammt vorhanden und gegeben, so kann es nicht bei ihm, dem Möglichen, bleiben, sondern muß das Mögliche ein Wirkliches werden. Der Inbegriff der Bedingungen wird vorgestellt als ratio sufficiens; fehlt es, indem alle übrigen gegeben sind, nur an einer, so bleibt, was geschehen kann, in der bloßen Möglichkeit stehen. So schon z. E. in der Natur. Schwebt ein Gewitter über einem Thurme, so kann es einschlagen, und wenn im Thurme und Gewitter alle Bedingungen vorhanden sind, unter denen es einschlagen kann, so muß es einschlagen. So vollends, wo die Bewegung eine rein innere ist und das Prinzip deterministisch zur Anwendung kommt, z. E. ist einer gegen den andern erbost, so schwebt über diesem auch ein Gewitter, es kann einschlagen; und ist das Erbostseyn vollständig, sind alle Bedingungen, Gelegenheiten, physische Kräfte ꝛc. gegeben, so muß es einschlagen: der eine erschlägt den andern.

Der Beweis selbst aus diesem Prinzip gegen die Willensfreiheit ist folgender:

Dazu a) daß der Mensch aufmerke, beobachte und Erfahrungen mache, wie auch dazu, daß der eine dieß, der andere jenes und der eine dasselbe genau, der andere oberflächlich beobachte und erfahre, wird er determinirt, wie im Resultat des Beweises sich zeigen muß, und hier vorerst nur voraussetzungsweise auszusprechen ist. Merkt er auf sich selbst, welches keineswegs in seinem Belieben steht, so erfährt er vordersamst in sich selbst eine Bewegung, welche ganz einfach und unmittelbar eben eine rein innere ist und von ihm Gefühl genannt wird. Dieser Beobachtung ist eine andere

Digitized by Google

gleich unwillkührliche verknüpft, indem er nicht auf ſich, ſondern auf das, was außer ihm vorgeht, aufmerkſam iſt, daſſelbe beobachtet und es ſelbſt als — oder in ihm — eine Bewegung erfährt, die er, wie ſich von dem, was außer ihm iſt, ſo auch von jener Bewegung in ihm, vom Gefühl, unterſcheiden muß. Sie iſt wohl, wie er meint, auch eine einfache, aber nicht wie jene eine innere, ſondern bloß äußere, z. E. die Bewegung der Magnetnadel nach dem Pole hin, eine ihr und an ſich ſchlechthin nothwendige, aber kein Gefühl; ſo die chemiſche und organiſche ꝛc. Vergleicht er jene innere Bewegung, das Gefühl, mit ihr ſelbſt, wie er auch muß, indem er ſie zu beobachten genöthigt wird und angefangen hat, ſo erfährt er einen Unterſchied in ihr ſelbſt, ohne daß er vorerſt ihn, wie er ihn erfährt, verſteht. Dieſer Unterſchied iſt im Gegentheil ein vorerſt ungefühlter im Gefühl ſelbſt und er benennt ihn etwa mit den Wörtern Luſt, Unluſt; ſpäter wird er dann wohl von ihm, indem er fragen muß, was unter Luſt und Unluſt verſtanden werde und die Antwort findet, verſtanden. In jenem Aufmerken auf ſich ſelbſt, wenn es einmal dazu gekommen iſt, erfährt der Menſch ferner in ſich eine Bewegung, die nicht wie jene erſte, ſich lediglich in ſich ſelbſt hält, ſondern ihre Richtung von innen nach außen hin nimmt oder nehmen muß. Er nennt dieſe Bewegung etwa Wille, dem Gefühl gegenüber, und erfährt nun weiter, daß das Gefühl in ihm beſtimmend für ſeinen Willen iſt. Erſt in dieſer Erfahrung von dem durch das Gefühl Determinirtwerden des Willens wird der Wille ſelbſt für den ſich Beobachtenden der Gegenſtand einer beſtimmten Erfahrung; wie er ihn vorerſt als jene innere Bewegung in der Richtung nach außen hin erfährt und Wille nennt, iſt ſie noch eine ſehr unbeſtimmte. Er, durch das Gefühl der Luſt determinirt werdend, iſt das wirkliche, ein begehrendes Wollen, und eben er durch das der Unluſt oder durch die Unluſt ſelbſt determinirt iſt das eben ſo wirkliche ein verabſcheuendes Wollen. Vom Begehren und Verabſcheuen kann, ja muß, indem der Menſch nicht nur der empfindende, ſondern auch der denkende iſt, abſtrahirt werden, und dann entſteht mittelſt

Digitized by Google

dieſer Abſtraktion der Gedanke von dem Willen als ſolchen, von ihm, der weder ein Begehren, noch ein Verabſcheuen ſey. Als Wille kann er nicht erfahren werden, als ſolcher iſt er nur ein Gedachtes, ein νοούμενον, kein φαινόμενον. Bei dem begehrenden und verabſcheuenden Wollen als dem wirklichen Gegenſtande der Erfahrung des Menſchen über ihn ſelbſt bleibt nun der Beweis gegen die Freiheit des Willens ſtehen; im Begehren und Verabſcheuen beharrt das determinirte Denken. Es iſt unmöglich, wie jeder erfährt, daß er das, wodurch das Gefühl der Luſt in ihm rege, und welches von ihm das Angenehme genannt wird, darum, weil es das Angenehme iſt, verabſcheuet; im Gegentheils es muß, was ihm angenehm iſt, darum weil es angenehm iſt, von ihm begehrt werden. Dies Müſſen iſt ein zum Begehren Determinirtſeyn. Eben ſo unmöglich iſt, daß das, was in ihm das Gefühl der Unluſt, die Unluſt ſelbſt, erregt, und was von ihm das Unangenehme genannt wird, von ihm darum, weil es das Unangenehme iſt, begehrt werde: er muß vielmehr daſſelbe, weil es dies iſt, verabſcheuen. Auch dies Müſſen iſt ein Determinirtſeyn.

b) Eben das, wodurch — wie es auch zugehe — in dem Menſchen das Gefühl der Luſt erregt wird, oder ſelbſt entſteht, und welches in dieſer Beziehung das Angenehme iſt und heißt, iſt in weiterer Beziehung das ihm Nützliche und wird von ihm für das Nützliche erkannt. Das hingegen, wodurch das Gefühl der Unluſt in ihm entſteht und das zuvörderſt das Unangenehme iſt, wird in weiterer Beziehung von ihm für das Schädliche erkannt. Aber das Objekt in der Beſtimmtheit des Nützlichen kann unmittelbar das Gefühl der Unluſt erregen und eben daſſelbe in der Beſtimmtheit des Schädlichen: das der Luſt; und ſo iſt es einerſeits möglich, daß er das Schädliche, ſtatt es zu verabſcheuen, begehre, eben weil es unmittelbar das Gefühl der Luſt erregt und dies determinirend iſt für das Begehren, andrerſeits daß er das ihm Nützliche verabſcheue, eben weil es unmittelbar das Gefühl der Unluſt in ihm erregt und dies determinirend iſt für das Verabſcheuen. An ſich alſo muß von jedem das

Digitized by Google

ihm Nützliche begehrt, das ihm Schädliche verabscheut werden, aber dies Verhältniß kehrt sich ebenso nothwendiger Weise um, indem das Nützliche besagter Maßen das Gefühl der Unlust, das Schädliche das der Lust erregen kann. So z. E. wird eine ekelhafte, bittere Arznei von dem Menschen wohl verabscheut, aber sie ist nützlich; und so wird umgekehrt eine süß schmeckende Frucht ein Gift, wohl von ihm begehrt, aber sie ist schädlich. Hier also zeigt sich jene innere Bewegung als eine widersprechende; das Nützliche wird verabscheut, das Schädliche begehrt. Aus diesem Widerspruch bringt nicht etwa der Mensch durch einen freien Willensakt oder Entschluß sich selbst heraus, sondern aus ihm wird er herausgebracht und in der Hebung des Widerspruchs ist er ebenso determinirt, wie im Widerspruch selbst. Wenn nämlich z. E. der Kranke die ekelhafte Arznei, die er verabscheut, dennoch nimmt, also begehrt, so ist das sie Nehmen nicht etwa die Folge eines freien Entschlusses, sondern die der Erfahrung, die er oder der Arzt gemacht hat, daß dieses Mittel zur Wiederherstellung der Gesundheit nützlich sey. Durch die Erfahrung des Nützlichen wird der Mensch determinirt, dasselbe, so unangenehm es ihm sey, doch zu nehmen; andrerseits, so groß die Lust sey, die etwa durch den Anblick eines Objekts, durch den Geruch u. dgl. in ihm erregt werde, und so sehr ihn diese Lust bestimmen möge, dasselbe zu begehren, kann und muß er es doch verabscheuen, indem die bereits von ihm gemachte Erfahrung seiner Schädlichkeit ihn dazu determinirt. Erfahrung ist in dieser Beziehung die Mutter der Klugheit.

Fassen wir diese beiden Punkte zusammen, so muß gesagt werden: in Allem was der Mensch will, beschließt und vollbringt, wird er determinirt durch Lust und Unlust und durch die das Gefühl derselben von außen her bedingenden Objekte als das Nützliche und Schädliche.

c) Ohne Kenntniß dessen, was begehrt oder verabscheut wird, kann es weder begehrt noch verabscheut, und ohne Unterscheidung des Nützlichen vom Schädlichen und umgekehrt, kann das Nützliche nicht gethan und das Schädliche

Digitized by Google

nicht unterlassen werden. Ohne Erkenntniß aber, als Erfahrung und vorerst nur durch das Gefühl des An- und Unangenehmen veranlaßt oder bewirkt, ist keine Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen, also auch kein Wollen und Beschließen zum Thun des einen und zum Unterlassen des andern möglich. Wie kömmt der Mensch zu dieser Erkenntniß?

Dem Thiere ist der Sinn und der Lebenstrieb (dieser als Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, als Instinkt, Kunsttrieb u. dergl.) angeboren, und durch Sinn und Trieb wird es in allen seinen Bewegungen schlechthin necessitirt. Dem Menschen ist wohl nebst dem Triebe das Vermögen, die Fähigkeit zu denken, aufzumerken, zu urtheilen, zu wissen ꝛc. und wie dem Thiere der wirkliche Sinn angeboren, aber weiter nichts. Die Erkenntnisse selbst, deren Möglichkeit und Entstehung durch Verstand, Urtheilskraft u. s. w. bedingt sind, werden von ihm erworben, oder den Sinn und die Fähigkeit zu erkennen, bringt er mit ins Leben, nicht aber die Erkenntniß. Daraus jedoch, daß sie von ihm erworben wird, folgt nicht, daß er sie entweder erwerben könne oder nicht, und daß er nach Belieben die einen erwerben und die andern nicht erwerben könne; sondern die von ihm erworbenen, welcher Art sie seyen und in welcher Menge oder Wenigkeit, desgleichen in welchem Grade der Genauigkeit er sie erwerbe, müssen immer eben so, wie sie von ihm erworben werden, durch ihn erworben werden: er ist dazu und darin schlechthin determinirt. Daß er dazu determinirt werde, wird offenbar mittelst einer Reflexion

1) auf ihn selbst, als den zu erkennen und zu wissen Fähigen, also auf ihn, das Subjekt. Mittelst ihrer ergibt sich: Das Leben, die ganze Individualität erhält und hat er auf eine von ihm selbst schlechthin unabhängige Weise, eben so nothwendiger Weise wird er seiner sich bewußt, und in dem seiner sich bewußt Werden muß er sich, den Lebendigen, in seiner ganzen Individualität nehmen, fassen, erkennen, wie er sich findet, und anders als so, wie er sich findet, kann er sich gar nicht neh-

Digitized by Google

men. Sich ihm selbst vorstellend, hat er als dieser ein anderes Naturell, ein andres Temperament, andere Anlagen, Talente ꝛc., als jener wiederum ein anderes Naturell ꝛc. Der eine kömmt zum Leben mit einem sanguinischen Temperamente, der andere mit einem phlegmatischen; der eine mit sogenanntem natürlichen Scharfsinne, der andere blödsinnig, der eine mit der Anlage zur Aufmerksamkeit, zur Beobachtung, mit einem guten Gedächtniß, der andere nicht; der eine als ein dem Körper und Geist nach Starker, der andere als ein Schwächling. Je nachdem nun Naturell, Temperament, Fähigkeit und Talent verschieden sind, können von dem Menschen verschiedene Kenntnisse und zugleich deren mehr oder weniger bis auf die geringste Anzahl erworben werden. Der als Schwächling Geborne vermag kaum zu einer Notiz, geschweige zu einer Erkenntniß zu kommen; der Talentvolle aber, der Geniale, zu welcher Summe, Genauigkeit und Tiefe der Erkenntniß gelangt er! In diesem Punkte hat wohl der eine vor dem andern viel, aber nichts durch sich voraus. Sodann muß

2) auf das dem Menschen Erkennbare, auf das Objekt, reflektirt werden. Dies besteht, wie die Erfahrung lehrt, aus einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen. Mitten in ihnen findet sich der Mensch, ohne sich selbst in sie gesetzt zu haben. Er ist im Gegentheil wie in die Dinge hineingeworfen, und wie sich in ihnen, so auch kann er sie nicht anders finden und nehmen, als sie sind. Von ihnen, die ihn umgeben, hängt es ab, welche Erkenntnisse, und in welcher Mannigfaltigkeit oder Einfachheit, in welcher Präcision sie von ihm erworben werden. Ist seine Umgebung eine in Absicht auf Organismus und Leben überhaupt sehr karge Natur, wie jenseits der Wendekreise, so kann er sich in solcher Natur nur sehr beschränkte und geringe Kenntnisse erwerben, und es bleibt also, wenn auch seine Seelen- oder Geistesfähigkeiten groß wären, doch wegen

Digitized by Google

jenes Mangels der Objekte für die Erkenntniß seine Geisteskraft eine sehr beschränkte und gelangt kaum zur Wirklichkeit. In den Regionen der Erde hingegen, wo die Natur auf das Allermannigfaltigste produktiv ist, sind dem dort lebenden Menschen der Objekte so viele und so reizende gegeben, daß er, wenn es an Fähigkeiten nicht gebricht, zu einem reichen Maaß von Kenntnissen bis zur Kunst und Wissenschaft hin gelangen muß. Aber über den Kreis oder die Sphäre hinaus, worin er geboren worden und lebt, kann er keine Erkenntniß erlangen; es sey denn, daß er aus diesem Kreis heraustrete, also das Geburtsland verlasse, in fremde Regionen einwandere, sie durchreise, und sich in eine andere Umgebung versetze, als die ist, in welche er ursprünglich versetzt worden. Allein auch dazu, daß er anderwärts sich hinwende, am Ende die ganze Erde umschiffe, alle Regionen durchreise, ist er determinirt, sei es durch den Wissenstrieb, oder die bloße Neugierde, wie sie zu ihrer Ursache die bereits erworbenen Kenntnisse in seiner Umgebung hat, oder sey es durch das gesteigerte Bedürfniß der Produkte fremder Länder und durch den Luxus in Rücksicht dieses Bedürfnisses.

3) muß noch reflektirt werden auf das Verhältniß des der Erkenntniß fähigen Menschen als das des einen zu dem andern, welcher eben der Erkenntniß bereits theilhaftig worden und in seinem Verhältniß zu ihm der auf ihn Einwirkende war oder ist. Zunächst sind die auf ihn Einwirkenden seine Eltern, und schon in seiner Zeugung und Geburt ist er determinirt durch die, von welchen er gezeugt und geboren worden. Sein Naturell, sein Temperament, seine ganze leibliche Constitution und selbst seine geistigen Anlagen hängen von der natürlichen und psychischen Beschaffenheit seiner Erzeuger ab. So wird dem Natur- oder Causalgesetz gemäß von dem leiblich- und geistig-Starken ein Starker gezeugt, und wenn die Natur eine Ausnahme zu machen scheint, so daß leiblich oder geistig tüchtige Eltern schwächliche und

Digitized by Google

ſtumpfſinnige Kinder haben, ſo verſchwindet der Schein dieſer Ausnahme bei der tiefern Erforſchung der *Umgebung*, der Umſtände, unter welchen der *Schwächling* gezeugt, geboren, geſäugt oder gepflegt worden iſt u. dgl. Dann aber wird ja von denen, die ihn gezeugt und geboren haben, der Menſch gezogen, erzogen, unterwieſen und unterrichtet, und wie dieſe Erziehung und Unterweiſung und noch weiter zurück die Zeugung, Geburt, Pflege waren, ſo iſt er und anders als ſo kann er nicht ſeyn. Die *Erziehung* vornämlich und die *Unterweiſung* iſt es, wodurch ihm, der die Urſache dieſer Erziehung und Unterweiſung nicht ſeyn kann, ein Charakter gegeben wird. Dieſen hat er alſo aus ihr und weiter zurück aus den ihm durch Zeugung und Geburt gewordenen Fähigkeiten und Anlagen. Die Erzieher aber ſind ſelbſt von andern erzogen worden und dieſe wieder von andern. Hieraus würde determiniſtiſch von jedem, wenn er auf ſich reflektirte, geurtheilt werden müſſen: Ich kann kein anderer ſeyn, als der, zu dem meine Erzieher mich machten, und auch dieſe konnten keine andere ſeyn, als die, wozu ſie durch ihre Erzieher wurden; wir alle ſind determinirt auf die genannte Weiſe. Hiemit ſtellt ſich das Argument, das unter b) das phyſiſch-Gegenwärtige betraf, ins Geſchichtliche, nämlich ſo: die Erziehung und Unterweiſung, die jedem Mitglied einer Familie durch die erwachſenen Mitglieder gegeben wird, iſt bedingt durch die Erziehung und Unterweiſung, die dieſe erhalten haben. Sie iſt Familie mit anderen Familien zuſammen, in complexu gentium, dort wenigſtens, wo nach dem nothwendigen Gang und Zuſammenhang der Geſchichte mehrere Familien zu einem Volke vereinigt wurden. Die eine und ſelbe Sprache dieſes Volks, die eine und ſelbe Abkunft (etwa wie bei den Iſraeliten) der verſchiedenen Stämme von einander, und hiemit das bei allen Modifikationen im Ganzen eine und ſelbe Naturell aller Individuen und des Volks überhaupt, hiemit die gemeinſchaftlichen Be-

Digitized by Google

dürfnisse, Sitten ꝛc. — sind insgesammt eben so viele Bedingungen, durch welche in allen, was er thut und will, jeder Einzelne determinirt wird. Er, welcher Mitglied eines Volks ist, muß dies seyn, kann und konnte sich nicht zu einem Mitglied einer andern Familie und eines andern Volks machen: der Charakter also, den er hat, ist ein ihm gegebener; er muß sich also nehmen in seinem Volke, wie er durch dasselbe geworden ist. Das Volk lebt länger, als jede Familie in ihm und vollends länger, als jedes Individuum in der Familie; das Volk also hat rückwärts eine viel weiter reichende Geschichte, als jedes Individuum in ihm. Das Argument hält sich zuvörderst, bei jenem Rückwärts, in der Vergangenheit, nämlich so: Im Verlauf der Zeit und Geschichte eines Volks werden der Erfahrungen, die es macht und machen muß, immer mehrere, und die, welche in der spätern Zeit des Volks zu diesem hinzu kommen, nehmen, weil sie müssen, diese gemachten Erfahrungen an, d. i. sie werden zu den ihrigen gemacht; und wie der Einzelne in seiner unmittelbaren Geschichte von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr, durch die Verhältnisse gezwungen, erfahrungsreicher und klüger wird, so auch wird ein ganzes Volk im Fortgange seiner Geschichte immer verständiger und klüger. Die Klugheit und die Einsichten, wie sie erst später im Verfolge der Geschichte entstehen mußten, konnte der im Volk früher Lebende nicht haben. Keiner reicht über seine Zeit hinaus; aber auch umgekehrt: keiner kann in seiner Zeit einfältiger, roher, ungebildeter sein, als er ist. Er kann wohl wünschen, sich in eine frühere Zeit zu versetzen und den Charakter jener Zeit zu haben; aber das Wünschen ist auch ein necessitirtes, und nur müssiges. Das Zusammenleben der Individuen in einzelnen Familien und der Familien selbst mit einander in einem Volke ist bedingt durch Gesetze und Einrichtung, die insgesammt das Wohlseyn oder Wohlbefinden, das ganze Leben und die freudige Existenz der Lebenden

Digitized by Google

angehen. Dazu, daß diese Gesetze, ohne die kein Volk bestehen kann, gegeben werden, wird es durch seine Bedürfnisse, von dem unter a) betrachteten Gefühl an, determinirt und wenn Einzelne im Volke (Moses, Solon) zuerst die Erkenntniß dieser Gesetze hatten und dann gaben, so waren auch sie vermöge der ihnen angebornen Talente und Fähigkeiten, kraft der früher von ihnen gemachten und auf sie einwirkenden Erfahrungen dazu determinirt, daß sie die Erkenntniß der Gesetze sich und dann andern gaben. Mit allen diesen Gesetzen nämlich ist es, als mit Mitteln für das Volk und seine Individuen, auf das Nützliche abgesehen, welches zu begehren und das Schädliche zu verabscheuen jeder determinirt ist. Der Staat also und die Verfassung sind die besten, wofür und worin die Gesetze auf das Vollkommenste als Mittel jenem Zwecke der Nützlichkeit, der Selbsterhaltung ꝛc. entsprechen. Aber selbst die beste Verfassung ist kein Werk der Freiheit, und das Volk verdankt sie nicht sich, noch seinen großen Männern, sondern sie und die großen Männer den frühern Perioden und der Einwirkung aus jenen Perioden her: der dort schon vorhandenen Erfahrung. Keiner wird ein großer Mann im Politischen, Kriegerischen ꝛc. durch sich, kein Volk groß, mächtig durch sich, sondern was jeder und jedes Volk wird und geworden ist, das ist es geworden psychisch determinirt durch andre Völker, durch das, was in früherer Zeit bereits geworden ist und in der Wirkung sich fort erhält, durch andere Völker, durch ihre Literatur, Kunst ꝛc.

Eben weil es mit dem Gesetz schlechterdings nur auf das Nützliche abgesehen ist, aber nicht alle, die unter ihm stehen in einem Volke, auch die Erkenntniß des Nützlichen haben, also nicht alle durch diese Erkenntniß determinirt werden, so ist, damit das Gesetz jeden determinire ihm zu gehorchen, mit dessen Verletzung ein Schaden, Verlust u. dgl. für ihn verknüpft, und sind in dieser Beziehung alle Gesetze Strafgesetze. Ihre Be-

Digitized by Google

folgung ist, wie für das Volk so für jeden Einzelnen, zu seiner Wohlfahrt zur bürgerlichen Freiheit, persönlichen Sicherheit und Erhaltung des Eigenthums ꝛc. schlechterdings nothwendig. — Sie selbst grün det sich auf die Erfahrung, daß der Mensch durch Vorstellung des Vortheils, welchen die Befolgung, und des Nachtheils, welchen die Verletzung mit sich bringt, zu determiniren stehe und eben darum sind ihnen für die eine: Belohnungen, gegen die anderen: Strafen verknüpft. (Belohnungen und Strafen nach türkischen Grundsätzen.) So ist der Zweck der Strafe Abschreckung vor ähnlicher Verletzung, der der Belohnungen Anreizung und Aufmunterung zur Treue und zum Gehorsam. Die Criminalisten, welche keinen andern Strafzweck kennen, als entweder Abschreckung oder (wie sie's nennen) Besserung des Sträflings sind, so freisinnig sie (besonders wenn sie gegen die Todesstrafe, als ungerecht und unzweckmäßig eifern) scheinen mögen, eben nur Deterministen, denn mit der Strafe ist doch bloß ein zu dieser Besserung determinirendes Mittel gemeint. Ein Volk, das Religion hat, oder was der psychisch-fatalistischen Hypothese für das nämliche gilt, in der Superstition noch befangen ist, hegt in ihr, wie es auch dazu kommen mußte, Vorstellungen und Hoffnungen, die über das zeitliche Leben jedes Einzelnen hinausgehen und in ein zweites hineinreichen. Dieses zweite oder andere Leben ist eine Welt der Phantasie, eine von dem Menschen fingirte, ein Himmel und eine Hölle, ein Olymp und Tartarus ꝛc. Daß die Phantasie sich eine solche zweite Welt mache, dazu wird auch sie und zwar allgemein determinirt; die Menschen sind sämmtlich, wie dazu, verständig, so vorerst dazu genöthigt, solche Phantasten zu werden. Jene Hoffnung aber z. E. in der mohammedanischen Religion, die auf ein ewig fröhliches Leben nach dem Tode und die Furcht vor der Hölle hinausgeht, an die Erkenntniß des Gesetzes und der Nothwendigkeit

Digitized by Google

ihm zu gehorchen, geknüpft, und vom Imam, Fakir, Bonzen, Pfaffen, Priester ꝛc. angefacht wird: ist für den Gläubigen ein mächtiges Motiv.

In der Geschichte jedoch, die, wie die Zeit selbst, durch alle Völker durchgeht, klärt sich die Menschheit auf. Die Völker werden im Verlaufe der Zeit immer klüger und verständiger und kommen zu einer immer genaueren Erkenntniß des Nützlichen und Schädlichen. Zuweilen scheint freilich in der Geschichte die Bewegung eine rückgängige zu seyn, als gingen die früher erworbenen Kenntnisse unter, als verlöre sich die einst da gewesene Kunde des Gesetzes ꝛc.; allein schärfer hingesehen, zeigt sich, daß jene Rückschritte, wenn sie wirklich statt hatten, desto größere Fortschritte zur Erkenntniß wurden. Die Welt klärt sich auf, aber wie die Nacht, wenn der obschon durch ein vorüberziehendes Gewölk getrübte Tag anbricht, nicht, als könne sie anders, sondern weil sie muß: die immer reicher werdende Erfahrung der Folgezeit ist eine, durch die der frühern necessitirte. Sind die Nachkommen gescheuter als die Vorfahren, so ist es, weil diese und das eigene Bedürfniß sie dazu gemacht haben.

d) Großentheils meinen die Menschen, ihr Wille sey frei. Diese Meinung, keine Wahrheit und gegründet auf keine, kömmt aus einem Irrthume und ist ein Irrthum. Es scheint ihnen nämlich, als sey ihr Wille frei, und weil es so scheint, halten sie dafür, daß seine Freiheit keine gemeinte, sondern wirkliche sey. Der Schein muß entstehen und mit ihm der Irrthum selbst, denn es ist nicht allen gegeben, nicht alle sind fähig und von außen und innen dazu in Stand gesetzt, daß sie die sämmtlichen Bedingungen, deren Inbegriff der zureichende Grund für jeden Willensakt, für jeden Entschluß und jede That ist, wahrzunehmen und zu erkennen vermögen. Ihre Vorstellungen, die Bewegungen ihres Willens, die Handlungen selbst sind als rein innere so fein oder subtil, daß ein besonderes Talent und eine besondere Auf-

Digitized by Google

merksamkeit, Ruhe und Beharrlichkeit dazu gehört, um sie zu beobachten, und in dem ihnen nothwendigen Zusammenhang zu erkennen. Es täuscht sich also der Mensch, wenn er wähnt, wie er muß, daß sein Wille frei sey. Wird ihm entgegnet, von wem es sey, es gebe keine Freiheit des Willens und hat er besagtermaßen die Fähigkeit und Kraft nicht, den Grund zu begreifen, aus welchen dies behauptet wird, kömmt dazu noch irgend eine Besorgniß vor vermeintlichen schädlichen Folgen, welche jene Behauptung habe, so hält er, vorab durch diese Besorgniß determinirt, nur um so fester an seiner irrigen Meinung und bleibt er um so beharrlicher bei dem Scheine stehen, den die Vorstellung von der Willensfreiheit als einer wirklichen für ihn hat. Aber die, denen es gegeben ist, tiefer in jene Meinung einzudringen, kommen zur Erkenntniß, daß der Wille nicht frei sey. Ihnen löst sich hiemit der genannte Schein auf, ihnen kommt an die Stelle des Irrthums die Wahrheit: daß der Schein der Freiheit nicht zu läugnen sey, aber ihm die Wirklichkeit geläugnet werden müsse; doch haben sie für dieselbe keinen Vorzug vor denen, die in jener Meinung befangen sind und bleiben, denn ihnen ist es *gegeben*, die Meinung in ihrer Nichtigkeit zu durchschauen, d. i. sie werden dazu determinirt. Den andern ist dieß nicht gegeben, sie müssen bei ihrem Irrthum bleiben; jedoch nur so lange, bis sie, wozu sie auch determinirt sind, durch die Einwirkung Anderer an Verstand stärker werden als sie waren, und wo sie dann zu derselben Einsicht kommen. So klärt sich auch hierin die Welt auf, indem allmählig jener Nebel einer Geistesfreiheit verschwindet und verschwinden muß. Mit dieser Aufklärung in ihrem allmählichen Fortschreiten gewinnt und muß die Wissenschaft überhaupt, und die von dem Menschen ganz besonders, gewinnen, denn jene Aufklärung führt die der Erkenntniß Fähigen und fort und fort fähiger Werdenden nothwendig zur Erkenntniß, also zur Wahrheit. Solcherweise träte demnach, ihrem Prinzipe gemäß, eine deterministische Psychologie an die Stelle der Philosophie, und müßte diese, nebst jeder andern Doctrin, ihre Grund-

Digitized by Google

lehren aus jener deduciren: das **principium rationis sufficientis** in ihrem Sinne wäre, ja müßte das Prinzip *aller* Wissenschaften seyn.

§. 15.

Beurtheilung des Determinismus.

Die Forderung, diese Hypothese aus ihr selbst zu beurtheilen, ist zwar nicht so schwer, wie die bei der nächst vorhergehenden, aber doch auch nicht leicht in Ausübung zu bringen. Diejenigen nämlich, welche sich dem psychischen Fatalismus ergeben haben, gehen nicht bis zu seiner Beurtheilung, denn sie vermeinen an ihm und *ihrem* Prinzip das Prinzip für alle Beurtheilung zu haben. Diejenigen aber, welche dem Determinismus nicht günstig sind, haben, indem er ihnen unter irgend einer Form vorkömmt, bereits ein Interesse an seinem positiven Gegentheil, an der Willensfreiheit, genommen. Kommen im Gespräch, im Disputiren ꝛc. zwei, von denen der eine ein Interesse gegen, der andere für die Willensfreiheit genommen hat, an einander, so hebt, indem einer den andern zu widerlegen und jeder von beiden seine Meinungen durch Gründe zu vertheidigen sucht, ein Streit an, der, wenn er könnte, sich ins Unendliche fortsetzen würde. Jeder strebt den andern zu überzeugen und keiner bringt es dazu. Gewöhnlich steht obendrein der, welcher für die Willensfreiheit interessirt ist, wenn er mit dem Deterministen zum Raisonniren kommt, im Nachtheil gegen diesen. Beruft jener z. E. sich auf das Gefühl von Recht und Unrecht, auf die Tugend gegen das Laster, auf die Unmöglichkeit der Tugend ohne Willens-Freiheit, einer Rechts- und sittlichen Ordnung ohne Tugend ꝛc., so weist der andere scharfsinnig psychologische Gründe und Ursachen nach, aus denen diese Gefühle und die Vorstellung von Recht und Unrecht entstehen und so erfolgen müssen, wie sie erfolgen; dabei beweist er, daß eben für das Bestehen einer rechtlichen und sittlichen Ordnung unter den Menschen und für ihr friedliches Zusammenleben

Digitized by Google

die Erkenntniß, oder vorerst schon die bloße Meinung, „in allen werde der Wille determinirt", bei weitem zuträglicher sey, als die Meinung, er sey frey. Auch kann der den Determinismus Bekämpfende kaum unterlassen, in diesem Kampfe das Nützliche oder Schädliche zu berücksichtigen, und daraus Gründe für die Freiheitslehre herzunehmen; aber eben diese Herbeiziehung des Nützlichen ꝛc. ist Wasser auf der Mühle des Deterministen. Weshalb wohl angerathen wird: „Kömmst du mit ihm in Streit, so brich nur gleich ab, laß den Raisonnirenden stehen und beweise wenigstens durch dein Schweigen, daß du nicht determinirt wirst, sondern dich selbst determinirst." (Fichte.)

Die Kritik des psychischen Fatalismus kann nur gelingen, wenn sie weder mit Interesse für das Freiseyn des Willens, noch mit eben solchem gegen dasselbe durchgeführt wird, also, da sie doch irgend ein Organ haben muß, der Beurtheilende sich ganz indifferent verhält. Ob der Determinismus in dem Beweise, der für ihn geführt wird, Wahrheit sey oder Irrthum, bleibt beides beim Beginn der Critik und bei ihrer Durchführung ganz dahin gestellt. Er gibt sich selbst für ein festbegründetes, lückenlos und konsequent gehaltenes und in sich selbst vollendetes System. Als solches muß er daher sich selbst beweisen und bewähren, sonst ist sein sich Dafürgeben ein bloßes Vorgeben und er selbst mit dem Scheine behaftet, den er zum Vorwurf derer macht, welche die Freiheit des Willens behaupten. Es kömmt dabei zuoberst auf sein Prinzip und den Beweis aus demselben an: „Alles, was geschieht, hat einen zureichenden Grund, und die Erkenntniß dieses Grundes ist zugleich die der Nothwendigkeit des Geschehens. Ihr zufolge, d. i. aus dem erkannten Grunde, muß also behauptet werden, daß auch die Thätigkeit, welche der Wille ist, in allen ihren Aeußerungen mit Nothwendigkeit bestimmt sey." Demnach wäre

1) das Ergebniß des Beweises in dem Satze enthalten: der Wille ist nicht frei; aber diesem Satze steht vorerst mit gleicher Gültigkeit der andere gegenüber: der Wille ist frei. An die Stelle dieses andern bringt jedoch der Determinismus

Digitized by Google

den: der Wille *scheint* dem Menschen frei zu seyn, und so nimmt die Theorie selbst gleich bei ihrem Beginn Partei für den: der Wille ist nicht frei, und ist sie eben darin, daß sie die Wahrheit desselben auf ihre Weise zu beweisen sucht, gleich von Anfang an dazu determinirt, für den in ihn eingeflochtenen: der Wille scheint nur frei zu seyn, einen Beweis zu suchen. Wenn nun aber auch das nicht wirklich-Seyn, sondern nur Scheinen dieser Freiheit erwiesen wäre, so ist doch ihr *Gedanke* ein wirklicher, und wird durch sie der Determinist, falls er auf Konsequenz und Leidenschaftlosigkeit Anspruch macht, dazu daß er frägt: woher *der* Gedanke? determinirt werden müssen. Allein an diese Frage geht er, wie er ursprünglich beschaffen ist, nicht, sondern wirft sich sogleich auf die Seite der Negation der Freiheit. Diese Negation strebt er zu rechtfertigen. Für sie sucht er den Beweis. Der Gedanke der Freiheit aber ist eine Position; und vervollständigt sich der Determinismus aus seinem Prinzip des zureichenden also vollständigen Grundes, so muß er, neben jenem Negativen auch das Positive, oder wo nicht die Wirklichkeit des freien Willens, doch die des Gedankens der Freiheit desselben berücksichtigen. Läßt er sich auf beides ein, hebt er also seine Einseitigkeit auf und geht er untersuchend darauf aus, den Ursprung jenes Gedankens zu erkennen, so hebt er schon hiemit in seinem Prinzip sich über sich hinaus: denn er muß in der Reflexion auf die Freiheit wenigstens zu dem Gedanken von ihr als dem zureichenden Grunde ihrer Aeußerung, oder von *dem* freien Willen als dem eines jeden seiner Acte, kommen. So aber wäre die Erkenntniß des zureichenden Grundes für alles, was geschieht, gewollt und gethan wird, darin nicht ferner einseitig, ihrem Gegenstande gemäß, und stände die deterministische Theorie einer Eleutheriologie der psychischen Fatalitätslehre einer praktischen Freiheitslehre ganz nah. Dem Determinismus selbst ist durch sein Prinzip des zureichenden Grundes die Möglichkeit immanent, über sich selbst hinaus zu gelangen, und sich als Fatalitätslehre aufzugeben. Einzelne seiner Anhänger können für dazu determinirt gehalten werden, daß sie in besagter

Einseitigkeit beharren, indem sie sich auf eine tiefere Kenntniß des Prinzips mit der Frage: was ist Freiheit und woher ihr Gedanke und Name? einzulassen nicht vermögen; er selbst aber, in seinem Prinzip die Möglichkeit der erwähnten Reflexion enthaltend, geräth nothwendigerweise endlich auf diese Frage; wie wenn er dazu determinirt wäre, von sich abzulassen und die Freiheit des Willens anzuerkennen.

2) „Das Gefühl ist es, wodurch der Wille determinirt wird, denn der Mensch kann weder das ihm Unangenehme, noch das von ihm erkannte Schädliche für sich wollen, sondern nur das ihm Angenehme und nur das von ihm erkannte Nützliche; das eine bestimmt ihn nothwendig zum Nichtwollen und Unterlassen, das andere zum Wollen und Thun." Auch diese Reflexion, auf das Gefühl des An- und Unangenehmen ꝛc. in dem Verhältniß beider zum Willen ist eine einseitige, und so für ein vollkommenes System, wofür sich der Determinismus ausgiebt, unziemlich. Ihn muß eben darum, damit er sich vollkommen genüge, der Gedanke seines Prinzips endlich selbst zur Entdeckung dieser Einseitigkeit führen, wo denn bei der Frage: was den Willen zuvörderst determinire? die Abstraktion sowohl von dem Angenehmen und Nützlichen, als vom Unangenehmen und Schädlichen nicht unterbleiben kann. Mittelst dieser Abstraktion wird der Reflexion noch eine andere Seite abgewonnen, nämlich die auf ein sich Gleichgültigverhalten des Menschen in seinem Wollen und Wirken, sowohl gegen das Angenehme und Nützliche wie gegen das Unangenehme und Schädliche. Das Resultat dieser Reflexion ist zunächst wohl nicht, die Anerkenntniß der wirklichen Willensfreiheit, sondern vorerst bleibt es noch bei ihrer Verneinung. Aber das, wodurch der Wille determinirt wird, muß dann doch nicht mehr für irgend eine Sensation, als Gefühl, sondern kann für ein von allem Gefühl Unabhängiges, z. E. für die Notion des Rechts, der Pflicht anerkannt werden; durch sie wird, indem sie der Mensch (wodurch auch immer) hat, sein Wille in der Weise determinirt, daß ihm, indem er selbst will und thut, was Recht und seine Pflicht ist, völlig

Digitized by Google

gleichgültig wird und ist, ob bei diesem Wollen und Thun das ihm Angenehme oder Unangenehme, ob das Nützliche oder Schädliche herauskomme. Heißt es: in dem, was Recht und Pflicht ist, werde ich nicht durch das Gefühl des An- und Unangenehmen noch durch Rücksicht auf meinen Nutzen, sondern durch den Gedanken der Pflicht und des Rechts determinirt, so steht hiermit der Determinismus selbst auf einer höhern Stufe, als zuvor, aber freilich, ohne sie frei gewählt und sich also aufgegeben zu haben; im Gegentheil, dahin muß es kommen, er muß sich auf diese Stufe versetzen.

Auch bleibt er selbst ja bei der Vorstellung jenes Gefühls, als des Grundes, der das Wollen und Wirken bestimme, nicht stehen, sondern wird von ihm 3) vielmehr die Erkenntniß für den determinirenden Grund eines jeden Entschlusses und jeder Handlung, und das Gefühl nur für die Entstehung der Erkenntniß vermittelnd genommen. Zu Erkenntnissen gelangt der Mensch nicht, weil er will, sondern weil er muß; wie er auch, was leichter anerkannt wird, zu Gefühlen kömmt und Gefühle hat, nicht weil er sie haben will, sondern muß. Das Erkennen ist nun zwar im Allgemeinen das nämliche, die Erkenntniß als solche eine und dieselbe; aber die Erkenntnisse sind, wie schon der Ausdruck anzeigt, als viele zugleich verschieden, und es kann gefragt werden, ob ihm, wenn gleich dazu, daß er erkenne, genöthigt, auch nothwendig sey, daß er diese und jene Erkenntniß habe, und in Ansehung derer, die er nicht hat, daß er sie nicht habe.

Durch das Bedürfniß der Theorie, daß sie sich vollende, wird diese vorerst bloß mögliche Frage zur nothwendigen, und muß zu ihrer Beantwortung reflektirt werden:

a) auf die den Menschen umgebende Natur. Sie muß er in der Beschränktheit, worin er hier oder dort auf Erden, existirt, mittelst seiner fünf Sinne nehmen, wie er sie findet, und anders als sie sich gibt, kann er sie nicht auffassen. So gelangt er durch ihre Erzeugnisse zu Erkenntnissen, und wird, indem diese determi-

Digitized by Google

nirend für seinen Willen sind, derselbe schon im Voraus durch jene mit determinirt. Die Theorie kann sich daher in ihrer Hypothese (der psychisch-fatalistischen) nicht halten, sondern ist genöthigt, auf die physisch-fatalistische zurück zu gehen, sie in sich aufzunehmen und sich durch sie zu vervollständigen. Die Natur wirkt, heißt es, durch ihre Kräfte und durch ihre Erzeugnisse (durch Licht, Luft, Pflanzen, Thiere) auf den Menschen ein, und so kömmt er zu Erkenntnissen. Aber wodurch wirken diese Kräfte mittelst der Sinne, die auch Erzeugnisse der Natur sind, auf seine Seele ein? Welche ist die Ursache aller natürlichen Ursachen, Wirkungen, Kräfte, Natur-Aeußerungen und -Ereignissen? Auch zu dieser Frage, also zu dem Gedanken einer ersten Ursache, muß es kommen. Und daran knüpft sich endlich mit gleicher Nothwendigkeit die: ob diese erste Ursache, oder die alles bewirkende Macht, sich in ihren Bewegungen nicht frei verhalten könne. So lange der Determinismus im Psychischen beharrt, hat er es leicht, mittelst der Reflexion auf die inneren Bewegungen, die Freiheit des Willens zu läugnen; aber er selbst setzt und muß beim Psychischen das Physische, die Natur mit ihren Kräften und Gesetzen und — einen zureichenden Grund ihres Daseyns voraussetzen, und kann, obschon einzelne seiner Anhänger Atheisten seyn mögen, konsequenterweise, wenn jener Grund Gott (Θεὸς) genannt wird, nicht anders, als dem Theismus huldigen, hiemit aber kaum noch sich in sich selbst halten. „Läugne vorerst immerhin die Freiheit des Willens, aber glaube nur an Gott, als den ewig zureichenden Grund, so wirst du sie aus psychischen Gründen nicht ferner zu läugnen vermögen.“ Nämlich die primitive Macht als die wirkende gedacht, und im Glauben an Gott als solche anerkannt, ist ja wohl auch die in den secundairen Kräften und ihren Erzeugnissen fortwirkende und dieselben bethätigende; und ist sie als die primitivwirkende frei, warum könnte sie sich nicht den Natur-

Digitized by Google

kräften als freie mittheilen und warum also könnte nicht auch der Wille des Menschen bei allem Schein des Gegentheils frei seyn? So nothwendig, wie auf die Natur, ist der deterministischen Theorie die Reflexion

b) auf die Erkenntnisse, wie sie, durch die jeder Willensakt und jede Handlung necessitirt sey, dem einen durch den andern werden und geworden sind. In ähnlicher Weise nämlich, worin die jeden umgebende Natur, besonders als jedes seinem Sinne zugängliche Objekt auf ihn, das Subjekt, einwirkt und ihn zur Erkenntniß bringt, wirkt der eine durch Wort und That auf den andern ein und wird dieser durch ihn zur Erkenntniß gebracht, ohne daß ein freier Wille der Grund ist, aus dem er dazu gelangt. Die Einwirkung der menschlichen Subjekte auf einander ist, obzwar physisch vermittelt, doch eine psychische. Das Wort, das einer ausspricht, ist als ein artikulirter Ton durch die Zunge ꝛc. gebildet, durch die Luft bedingt ꝛc., es kömmt zum Gehör, hat eine Bedeutung, wird verstanden. Hiebei nun kann der Determinist, obwohl er sich rein psychisch zu erhalten strebt, doch die Rücksichtsnahme, wie auf die Natur in ihrer Existenz, so auf die Geschichte und Succession nicht entbehren. Damit ein Individuum werde und sey, und das, und so sey, was und wie es ist, oder einen bestimmten Charakter erhalte und habe, dazu gehört, wenn und insofern dasselbe zu dem was es wird determinirt ist, die ganze Weltgeschichte. Das Individuum ist Glied einer Familie, ihre Erziehung hängt vom Volke und die des Volks von andern Völkern ab. Auf dieser Seite nimmt also der konsequente Determinist, wie dort den naturalistischen Fatalismus, so hier den historischen bis zum Supranaturalismus hin, im Glauben an Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt, in sich auf. Endlich: gesagt wird, es verstehe sich von selbst, daß alles, was ist, wird, geschieht, gewollt und gethan wird, einen zureichenden Grund habe; aber wenn er ein zureichender Grund ist, so wird eben darum

zu fragen stehen: Warum es sich von selbst verstehe, und kann es, eben weil er ein zureichender ist, an der Antwort nicht fehlen. Sie wird die Erkenntniß von ihm, wie und warum er der Grund, besonders wodurch er der zureichende, und wie diese Erkenntniß möglich sey, enthalten. Ohne die Antwort darauf bleibt der Determinismus mangelhaft; aus der Erfahrung aber kann er sie nicht erhalten, denn aus ihr vermag er nicht einmal zu erkennen, d. i. er vermag nicht zu erfahren, daß alles einen zureichenden Grund haben müsse. Er ist also (indem er Anspruch darauf macht, nichts Unbegreifliches zu statuiren und demnach fragen muß: aus welchem Grunde gedacht und gesagt werde, daß alles einen zureichenden Grund habe) über die Erfahrung, somit über sich hinausgegangen, und nicht mehr bei sich, d. i. bei der Empirie, sonderu bei der Philosophie. In der Philosophie aber thut sich, indem es mittelst der Critik aller Erfahrung zur Beantwortung eben genannter Frage kömmt, eine andere Hypothese, unabhängig von aller Erfahrung, auf, die zuletzt noch darzustellen und zu beurtheilen ist.

§. 16.

Der intelligible Fatalismus.

Zu ihm gab die kritische Philosophie, jedoch nur indirekter Weise, folgendermaßen Veranlassung: Kant behauptet die Freiheit des Wollens im Bösen, wie im Guten. Es ist nämlich, wie er lehrt, eine dem Gesetz widerwärtige Maxime, die der Mensch sich selbst mache, und in deren Befolgung, so lange er bei ihr selbst beharrt, seine Gesinnungen, Entschlüsse und Handlungen (weil sie, wie die Maxime, dem Gesetze zuwider sind) insgesammt böse seyen. Aber wie er dazu komme, sich für sein Wollen und Thun eine solche dem Gesetz widerwärtige Maxime zu machen, ist unbegreiflich. Der Grund, aus welchem sich der Wille dem

Gesetze entgegen ursprünglich bestimmt, und eine solche Maxime macht, ist unerforschlich. Er ist das Radicalböse (s. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Hauptstück). Für die Philosophie aber, als strenge Wissenschaft, ist es ein Schimpf, irgend ein Unbegreifliches zu statuiren und in ihr gelten zu lassen. Unerforscht mag vieles, ja bei weitem das Meiste seyn, und sehr schwer mag es halten von jenem Vielen ein und das andere wirklich zu erforschen und zu begreifen; aber die Schwierigkeit ist nicht auch die Unmöglichkeit des Begreifens. Diese Unmöglichkeit darf die Philosophie nicht einräumen, sonst ist's um sie geschehen. Dies erkannte einer der selbstthätigsten und selbstständigsten Schüler des Urhebers der kritischen Philosophie an, der jene Philosophie dann, indem er sich mit ihr vertraut gemacht hatte, in seinen Schriften überall zur Anwendung brachte, und sie in Deutschland verbreiten half. Er, Carl Chr. Erh. Schmid, gab 1790 unter dem Titel: Versuch einer Moralphilosophie, eine philosophische Moral ganz nach kritischen Grundsätzen heraus, und in dieser kam (aber nur erst sehr kurz und in den Hauptpunkten) jene Hypothese des Fatalismus, den er den intelligiblen nennt, vor. Diese Hypothese fand bei dem damaligen philosophischen Publikum großen Widerspruch. Im Jahre 1792 erschien die 2te Ausgabe jenes Werks und zwar sehr erweitert; in ihr hat Schmid auf die gemachten Einwendungen Rücksicht genommen und die Hypothese ausführlich behandelt. (vgl. §. 357—395). Hier ist sie in ihren Hauptmomenten und unabhängig von jenem Buche darzustellen. Die Methode der Darstellung muß wohl die kritische seyn, nämlich nach den Kategorien.

1) Die Kategorie der Quantität: Das Gesetz für den Willen hat an sich absolute Allgemeinheit, nicht bloß, indem alle Menschen ohne Ausnahme von Seiten ihres Willens unter ihm stehen, sondern auch, weil es das Gesetz der Vernunft in jedem Einzelnen ist; so ist es lex universalis. Zugleich hat es, indem die Form der Allgemeinheit unzertrennlich ist von der Form der Nothwendigkeit, in der Kategorie der Modalität an ihm selbst die Nothwendigkeit und

Digitized by Google

zwar als eine solche, die an nichts anderem außer ihr ihre Voraussetzung hat, sondern sich selbst absolut setzt, also keine hypothetische, sondern kategorische Nothwendigkeit ist. Der kategorische Imperativ: du sollst, weil du sollst; jeder soll, weil er soll. In der Allgemeinheit ist das Gesetz zugleich das kategorisch-nothwendige — **lex absolute necessaria.** — Aber so, wie es das Gesetz ist, kann es zu seinem Grunde nicht haben

a) den Verstand dieser oder jener, oder aller und jeder Menschen, nicht ihre Klugheit, Umsicht, Scharfsinn, nicht die Erfahrung überhaupt. Damit, daß in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Gesetzes dieses Werden desselben aus der Klugheit und dem Verstande negirt wird, ist dem praktischen Indifferentismus entgegengedacht, entgegengeurtheilt und er selbst negirt. Aber eben bei jener nichts voraussetzenden, kategorischen Nothwendigkeit des Gesetzes kann dasselbe

b) auch nicht zu seinem Grunde ein, nicht allein über die Natur, sondern auch über die Vernunft selbst hinausgedachtes Prinzip haben. Es ist also nicht, wie wenn dem Menschen im Allgemeinen und Einzelnen das Gesetz etwa durch einen gedachten Gott, der jenseits der Welt und Menschheit sey, gegeben wäre, denn so wäre die Nothwendigkeit, die es hat, eine vorausgesetzte, also nur eine hypothetische. Hiemit ist, indem der Supranaturalismus, besonders als Suprarationalismus abgelehnt wird, bei der Untersuchung des Gesetzes und seines Ursprungs dasselbe lediglich im Verhältniß des Menschen zu ihm selbst, und nicht zu einem Wesen über ihn und außer der Natur gedacht. Die Möglichkeit der Offenbarung des Gesetzes für den Willen des Menschen durch Gott wird zwar nicht geläugnet, aber ein anderes ist die Offenbarung in der bloßen Möglichkeit und eine andere die wirkliche Gesetzgebung. Für die Erkenntniß des Gesetzes nach seinem Wesen und Prinzip ist die Offen-

Digitized by Google

barung, obzwar möglich, doch überflüssig. Der Grund des Gesetzes vielmehr ist:

c) die Vernunft in ihrer absoluten Allgemeinheit und Uebereinstimmung mit dem Willen als solchen. In dieser Harmonie, vollends in der Identität mit dem Willen, der auf die Praxis geht, wird sie die praktische genannt. Sie ist das Prinzip des Gesetzes für den Willen der Menschen; aus ihr stammt es. Was so praktische Vernunft hieß (und dem zufolge die Moral Vernunftmoral genannt wurde) wird jetzt allgemeine Menschenvernunft genannt; dort thut's der Name nicht, sondern der Gedanke, den der Name bezeichnet, hier aber soll es der Name thun; an die Stelle des Rationellen dort tritt hier das Rationalistische.

Der Mensch vermag (indem die praktische Vernunft die aller also auch die eines jeden ist) das Gesetz für seinen Willen in seiner Vernunft, und seine Vernunft selbst als das Prinzip des Gesetzes vollkommen zu begreifen und zu erkennen, und ist schon darin, daß er dies vermag, der Vernünftige. Indem er das Gesetz wirklich erkennt und dann auch, daß es für ihn in seinem Wollen und Handeln das Gesetz sey, vollends aber, indem er dasselbe wollend und handelnd befolgt, ist er der nicht nur an sich, nicht nur der im Gedanken, sondern auch der in der That Vernünftige.

2) Die Kategorie der Qualität: Das Verhalten eines jeden zum Gesetz seiner Vernunft, welche die allgemeine ist, ist möglicher Weise ein dreifaches; entweder

a) ein positives, wie im bejahenden,
b) ein negatives, wie im verneinenden, oder
c) ein indifferentes, wie im unendlichen Urtheil.

Dies bloß mögliche Verhalten in jener dreifachen Weise ist a priori, unabhängig von aller Erfahrung gedacht, und wird dafür, daß es ein nicht nur mögliches, sondern wirkliches Verhalten sey, erkannt. Um es als wirkliches zu erkennen, reflektirt die kritische Philosophie auf die Erfahrung, nämlich so:

Digitized by Google

ad a) Wer aufmerkt und sich und Andere im Wollen und Handeln beobachtet, erfährt wohl, daß Gesinnungen und Handlungen, sie seyen die seinigen oder die eines andern, mit dem Gesetz in seiner Allgemeinheit und kategorischen Nothwendigkeit übereinstimmen, mithin daß bei diesem Uebereinstimmen die Menschen sich zum Gesetz positiv verhalten. Jede Tugend in jeder Form gibt gleichsam Zeugniß davon.

ad b) Eben so vermag aber auch jeder zu erfahren, daß seine und die Gesinnungen und Handlungen Andrer im Widerstreit mit dem Gesetze sind, er sich also negativ gegen dasselbe verhalte. Jedes Vergehen, jedes Laster bezeugt in der Erfahrung, wo es vorkömmt, eben das negative Verhalten.

ad c) Werden von dem Einen Andere, z. E. Kinder oder Wilde in dem, was diese begehen, wollen und thun, beobachtet, so kömmt es zu der Erfahrung, daß hier Handlungen geschehen, in Ansehung deren die, von welchen sie gewollt und gethan werden, sich als die Unwissenden verhalten, angehend das Gesetz für ihren Willen. Sie wissen nicht, was sie thun, indem sie das Gesetz befolgen oder verletzen. Es bezeugt also die Erfahrung ein ganz indifferentes Verhalten gegen das Gesetz. Dreifach ist demnach das qualitative Verhältniß des Menschen von Seiten seines Willens zum Gesetz, nämlich:

a) ein gesetzgemäßes,
b) ein gesetzwidriges und
c) ein gesetzloses. — „Vater vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun."

Endlich 3) die Kategorie der Relation. In ihrer ersten Form ist sie die des logischen Subjects und seines Prädikates. Subjekt ist hier der Mensch in Ansehung des Gesetzes für seinen Willen; Prädikat, jede Bestimmtheit, die er durch seinen Willen sich, dem Subjekte, giebt. Ist sein Wollen und Thun das dem Gesetz gemäße, so giebt er sich hiemit und hat er sich die Bestimmtheit des Guten gegeben. Ist

Digitized by Google

aber sein Wollen und Thun das dem Gesetz Widerwärtige, oder auch nur ein in Ansehung des Gesetzes Indifferentes, so ist hiemit an ihm, dem Subjecte, die Bestimmtheit des Bösen. Die zweite Form jener Kategorie ist die des logischen Grundes und seiner Folgen. Das Gesetz hat die Vernunft als praktische, somit den Menschen kraft seiner praktischen Vernunft zum Grunde. Will und thut er, was dem Gesetz seiner Vernunft gemäß ist, so hat er, in dem sich bestimmend, da er will und thut, hiemit zugleich sich durch das Gesetz bestimmt, und ist er folglich, in dem, sich durch das Gesetz bestimmend und dem Gesetze gemäß handelnd, frei. Sein Wille ist frei. Alle guten Gesinnungen, Entschlüsse und Handlungen sind daher Folgen aus dem Grunde des Gesetzes und der freien Anerkenntniß und Befolgung desselben. Aber will der Mensch das, was dem Gesetz zuwider ist, oder beschließt und handelt er nur unbekümmert um das Gesetz, gesetzlos, so ist's die Frage, ob er auch hierin frei sey oder nicht. Das von ihm so Gewollte und Gethane ist das Böse. Im Guten ist er frei, ob auch im Bösen: das steht zu bezweifeln.

Die dritte Form ist die der Disjunktion und hier kurz: der Mensch ist entweder gut oder böse. Als der Gute ist er der freie; die Frage wäre nun: ob auch als der Böse. Wenn als dieser nicht — und das ist die Meinung des Fatalisten, — so versteht es sich, daß die Freiheit nur partiell behauptet werden kann, und partiell geleugnet werden muß.

Für die Lösung dieses Zweifels wird

4) die Kategorie der Modalität herbeigezogen. Ihre Formen sind das Können, das Seyn und das Müssen, oder die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Letztere kam bereits bei der Kategorie der Quantität verknüpft mit der Allgemeinheit vor; die Möglichkeit und Wirklichkeit bei der Qualität in dem positiven und negativen Verhalten des Menschen zum Gesetz. Hier wird die Nothwendigkeit wiederum in Betracht gezogen, aber mit Bezug auf die Kategorie der Relation, vornämlich in der Form des Grundes.

Digitized by Google

Was gewollt und vollbracht wird, wird aus einem Grunde gewollt und gethan, und dieser Grund ist ein zureichender für das Gewollte und das zu Vollbringende. Es muß das, was überhaupt geschieht, mithin auch das, was gewollt und gethan wird, einen zureichenden Grund haben. Dies Müssen ist eben die Form der Kategorie der Nothwendigkeit in Verknüpfung mit dem Grunde: **Ratio ejus, quod agitur, sufficiat, necesse est.** Dieser Satz war nun schon das Prinzip des Determinismus. Hier wird er herbeigezogen für den intellektuellen Fatalismus, aber in einer bei weitem tiefern Bedeutung, als dort. Hier ist er umfassender und greift er über das Physische und Psychologische hinaus. Wird das Gute von dem Menschen gewollt und gethan, so ist der Grund, aus welchem gewollt und gethan wird, das Gesetz seiner Vernunft, das also, welches er kraft ihrer sich selbst giebt, und in welcher Gesetzgebung er schon und sein Wille sich frei verhält. Das Gute, als das dem Gesetze durchaus Gemäße, und wie das Gesetz selbst das Vernünftige, wird also von dem, das Gesetz durch seine Vernunft sich gebenden vernünftigen Menschen gewollt und gethan. So hat das Wollen und Thun des Guten einen frei vernünftigen Grund, den zureichenden. Aber das Böse ist einerseits das Gesetzwidrige, andererseits das Gesetzlose, als beides das Vernunftlose, ja das Vernunftwidrige, oder das der Vernunft und Freiheit, ohne welche das Gesetz nicht wäre, Widerstreitende. Wie ist es möglich, daß der Vernünftige und an dem Gesetz für seinen Willen das Gesetz seiner Vernunft (kein fremdes) habende Mensch (oder er in dieser Autonomie) das Vernunftwidrige und Vernunftlose wolle und thue? Kant läßt die Antwort dahingestellt seyn, indem er erklärt, das Prinzip, der zureichende Grund dieses vernünftigen Wollens und Thuns, sey unerforschlich; nur so viel sey begreiflich, daß ihn die Freiheit enthalte. Schmid sucht die Frage zu beantworten.

a) Das Natürliche kann der Grund nicht seyn für den Menschen, daß von ihm das Gesetzwidrige oder Gesetzlose gewollt und gethan werde; denn Natürliches wirkt

Digitized by Google

nur ein auf Natürliches und bewirkt in ihm nur Natürliches. Der Willensfreiheit ist das Natürliche unzugänglich. Auf sie kann es nicht einwirken, in ihr nichts bewirken. Auch ist das Böse (indem es das Gesetzwidrige, oder auch nur Gesetzlose, also Unvernünftige ist) zugleich das Unnatürliche und Widernatürliche. Das Natürliche kann nicht der Grund seyn vom Unnatürlichen. Selbst da, wo die Natur durch ihre pestilenzischen Ausdünstungen Krankheiten bewirkt, sind diese, so lebensgefährlich sie seyn mögen, weder unnatürlich, noch widernatürlich: sie sind natürliche Krankheiten. Der gegen die Willensfreiheit gekehrte naturalistische Fatalismus ist hiemit aus der Theorie des intelligiblen abgewiesen. Derselbe kann ebensowenig

β) ein übernatürlicher Grund in dem Sinne seyn, daß der übernatürliche ein der menschlichen Willensfreiheit fremder, ein Grund außer ihr sey, die selbst eine übernatürliche Thätigkeit ist. Wäre dieser übernatürliche Grund zwar selbst ein Wille in seiner Freiheit, aber nicht der menschliche sondern der göttliche, und seine Freiheit nicht die des Menschen sondern Gottes: so wäre die Meinung die, daß Gott den Menschen prädestinirt habe zum Wollen des Bösen und Guten. Nach ihm würde anerkannt werden müssen, daß von Gott selbst das Böse gewollt werde; und mit ihm in der eben gedachten Anerkenntniß würde die Frage: Wie ist es möglich, daß der Mensch ꝛc. so zu stellen seyn: Wie ist es möglich, daß Gott, der Heilige, der Ewigfreie, das Böse wolle und gewollt habe? Der Endzweck aus welchem die Gottheit den Menschen prädestinire, möchte immerhin die Freiheit des Menschen und seine Seligkeit, (indem er aus dem Bösen mittelst des Glaubens zum Guten geführt werde) also an sich gut seyn, so wäre doch das Mittel zu seiner Erreichung, die Prädestination des Menschen zum Bösen, ein schlechtes. Hiemit ist vom intelligibeln Fatalismus der supranaturalistische abgewiesen, obzwar jener wie dieser die Wil-

Digitized by Google

lensfreiheit im Bösen negirt. Der zureichende Grund, daß der Wille im Bösen unfrei sey, kann nicht der göttliche Wille seyn. — Der Grund kann auch nicht

γ) das Physische seyn. Das Physische, vom Gefühl des An- und Unangenehmen herauf bis zur empirischen Erkenntniß und zu den Trieben, Begierden, Neigungen und Leidenschaften des Menschen, ist nur das Sinnliche; der Wille aber in seiner Freiheit ist nicht nur eine nichtsinnliche, sondern auch und vielmehr eine übersinnliche Thätigkeit. Wie Natürliches nur auf Natürliches, so auch kann Sinnliches nur auf Sinnliches wirken und nur Sinnliches bewirken. Die Willensfreiheit, eine übersinnliche oder intelligible Thätigkeit ist der sinnlichen unzugänglich. Durch die Sinnlichkeit und ihre Macht, so sehr durch diese der Mensch im Sinnlichen determinirt werde, kann seine Willensfreiheit nicht limitirt oder beschränkt werden. Hiemit ist aus dem intelligiblen Fatalismus auch der psychische abgewiesen. Dieser kann darin aufs Aeußerste gestellt werden, daß etwa Freiheit des Willens eingeräumt, aber dabei auf sinnliche Motive reflectirt wird, durch die als solche der Mensch sich einerseits im Guten determinire, wo es dann heißt: er mache von seiner Willensfreiheit einen vernünftigen Gebrauch, andererseits im Bösen, wo dann gesagt wird, er mißbrauche seine Freiheit. Beides jedoch, der vernünftige Ge- und Mißbrauch, ist nur ein Nothbehelf, um sich in der wirklichen Abläugnung der Freiheit doch bei dem Schein ihrer Anerkenntniß zu erhalten; denn wenn es das Sinnliche ist, wodurch der Mensch einerseits im Guten, andrerseits im Bösen sich determinirt, so kann dies nicht der zureichende Grund dafür seyn, daß gedacht wird: sich bestimmend durch das Sinnliche zum Guten mache er einen vernünftigen also guten Gebrauch, und durch dasselbe zum Bösen, einen unvernünftigen Gebrauch von seiner Freiheit. Die Frage bleibt, wie er dazu komme, daß er sie ge- oder mißbrauche. Einen zureichenden Grund muß, wie ihm das Wollen

Digitized by Google

des Guten hat, auch das des Bösen haben. In der Natur ist er nicht enthalten, in der Gottheit auch nicht, im Sinnlichen eben so wenig, denn das Sinnliche ist nichts Böses, und das, ein Sinnliches Wollen kein Böses. Welches ist der zureichende Grund? Er ist, eben wie die Willensfreiheit selbst nicht sinnliche, sondern intelligente Thätigkeit ist, ein intelligenter Grund. Dies gab denn auch den Urheber der Hypothese Veranlassung diesen Fatalismus als intelligiblen zu bezeichnen. Bloß mit Hülfe der kritischen Philosophie und aus einem ihrer Hauptphilosopheme konnte dieser intelligible Grund gedacht und für die Hypothese in Anwendung gebracht werden. Eines der Hauptresultate dieser Philosophie nämlich ist: Wir Menschen erkennen die Dinge und die Welt überhaupt nur, wie sie für uns sind, mittelst unserer Sinne, mittelst der Form des Raumes und der Zeit und dann mittelst der Formen unsers Denkens, mittelst der Kategorieen (die Dinge als Substanzen und Accidenzien, Ursachen und Wirkungen, Subjecte und Objekte ꝛc.) Auch vermögen wir die Bedingungen dieses Erkennens zu erforschen und die Bedingungen der Erkenntniß der Welt, der Dinge in ihr und unsrer selbst zu wissen. Jene Erkenntniß ist die empirische oder die Erfahrung; die Erkenntniß der Bedingung aller Erfahrung ist die transcendentale. Wie die Dinge nicht für uns, sondern wie sie an sich und für sich selbst sind, das vermögen wir nicht zu wissen, denn das geht über alle unsere Erfahrung und deren Bedingungen hinaus, ist transcendent. Von den Dingen ist für uns eine immer vollkommener werdende empirische Erkenntniß und von den Bedingungen eine vollkommen transcendentale Erkenntniß möglich, nicht aber von den Dingen an sich. Das Versuchen, sie zu erkennen, indem ihre Erkenntniß unmöglich ist, bezeichnet Kant eben als ein transcendentes und der Sinn der Bezeichnung ist dieser: das Streben, die Dinge, wie sie für uns sind, zu wissen, ist ein der Erfahrung immanentes, d. h.

Digitized by Google

mit ihm hält der Menſch ſich innerhalb der Grenzen der Erfahrung; das Streben, die Bedingungen aller Erfahrung zu wiſſen, macht zwar die Erfahrung ſelbſt zum Gegenſtande der Erfahrung, aber es iſt doch nicht das, ſie jenſeits der Erfahrung ſondern innerhalb ihrer zu erkennen, und ſo hält ſich die Philoſophie, deren Gegenſtände jene Bedingungen ſind, noch innerhalb der Möglichkeit der Erfahrung. Begehrt aber der Menſch die Dinge zu wiſſen, wie ſie an und für ſich ſind: ſo begehrt er das Unmögliche, er überſchreitet (transcendit) die Grenzen der Möglichkeit der Erkenntniß. Aber eben dieſe Philoſophie, als transcendentale Wiſſenſchaft, hat doch wenigſtens den Gedanken des Dinges, wie es an und für ſich ſelbſt iſt. Das Ding, wie es für uns iſt, heißt Erſcheinung und das Reſultat der kritiſchen Philoſophie iſt das: der Menſch vermag die Dinge nur als Erſcheinungen und höchſtens die Bedingungen ihres Erſcheinens und Erkennens derſelben zu wiſſen; aber die Dinge an und für ſich, wie ſie gleichſam das Subſtrat der Erſcheinung ſind, (τα ὀντως ὀντα im Unterſchied von den φαινόμενα) vermag er nicht zu erkennen. Das Ding an ſich wird höchſtens gedacht, und wird in Bezug auf den Gedanken von ihm νοέμενον genannt. Vom Dinge an ſich iſt der Gedanke deſſelben nur möglich als Grenzbegriff für all unſer Wiſſen; aber was das Ding an ſich ſey, ja ob es an ſich ſey: das vermag der Menſch nicht zu wiſſen, denn Seyn, Form des Seyns, Daſeyn, Subſtanz ꝛc. ſind bloße Kategorien und was als ſeyend, als Subſtanz, gedacht und erkannt werde, iſt das Ding unter den Bedingungen unſers Denkens, nicht an ſich. Hier thut nun Schmid für die Löſung des Räthſels: wie das Böſe in die Freiheit gekommen ſey, den Schritt aus der Welt der Phänomene in die der Noumene! Seine Frage iſt die nach dem Urſprung des Böſen und ſeine Antwort: durch das Ding als Erſcheinung, alſo durch es keineswegs in der Beſtimmtheit des Natürlichen und Sinnlichen, nicht

Digitized by Google

durch das Ding als sensibles überhaupt, sondern durch es rein und allein als intelligibles, als νοούμενον, oder durch das Ding an sich, welches das Substrat aller Erscheinung, Thätigkeit und Bewegung, also auch das Substrat der Vernunft ist; seine Macht ist der zureichende, der determinirende Grund, wie dafür, daß die Freiheit und das Gute, so auch dafür, daß sie beschränkt ja negirt ist, und das Böse entsteht.

Wenn auch der Urheber der Hypothese für die praktische Philosophie nichts weiter geleistet hätte, würde doch schon die Erfindung derselben seinen Namen in der Geschichte der Wissenschaften unsterblich machen; denn die Hypothese selbst vollendet die gegen das Bewußtseyn der Freiheit des Willens gerichteten Versuche, und zwar solchermaßen, daß nicht weiter noch für denselben Zweck an irgend eine andere Hypothese zu denken ist; dann aber hat auch ihr Urheber mit ihr sich indirekt gegen die Unmöglichkeit erklärt, daß das Ding an sich erkannt oder gewußt werde. Und obzwar die Art und Weise, wie er das Ding an sich als erkennbar zur Lösung des Räthsels, betreffend den Ursprung des Bösen benutzt, nicht die richtige, und der Versuch in dieser Beziehung mißlungen seyn mag: so hat er doch wenigstens der Scheu, die das kritische Philosophem von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich veranlaßt hatte, und in der Niemand wagte, sein Denken auf das Seyn an und für sich zu richten, ein Ende zu machen angefangen. Nach Schmid philosophirte Fichte noch energischer gegen die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, und jetzt ist von ihr kaum mehr die Rede.

§. 17.

Beurtheilung des intelligibeln Fatalismus.

Er hebt sich selbst, mittelst einer Reflexion über sich selbst, zu der er kommen muß, folgendermaßen auf:

1) Der Erfahrung, welche die seinige ist, daß nicht nur Thörichtes, Unverständiges, sondern auch Böses geschehe

Digitized by Google

und geſchehen iſt, ſteht gegenüber eine andere, die er zu machen nicht unterlaſſen kann und die eine dreifache iſt, nämlich:

a) die, daß es Menſchen giebt, welche wegen des von ihnen begangenen Unrechts mit ſich ſelbſt unzufrieden ſind und daſſelbe ernſtlich bereuen;

b) die, daß ſie ihre Geſinnungen und Handlungen mit dem Geſetz vergleichen und

c) die, daß es Geſetze giebt, welche Strafen drohend ſich auf das zu begehen mögliche Unrecht der Menſchen beziehen, und an ihnen, wenn dies Unrecht gethan worden, die angedrohten Strafen vollziehen laſſen.

ad a) Jene Unzufriedenheit und Reue iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß das Unrecht von dem Menſchen ſelbſt gethan worden und nicht etwa bloß durch ihn von einem Andern. In dieſer Reue mißt er ſich ſelbſt die Schuld, angehend das geſchehene Unrecht, bei; das könnte er nicht, wenn ein Anderes als er (nämlich das Ding an ſich durch ſeinen Willen) der zur geſetzloſen oder geſetzwidrigen Geſinnung und That beſtimmende Grund geweſen wäre, denn ſo trüge ja nicht er, ſondern das Ding an ſich die Schuld und hätte er nichts zu bereuen; auch könnte er nicht über ſich, ſondern höchſtens nur über es unzufrieden ſeyn. Daß es ſolche mit ſich unzufriedene und ihr Thun bereuende Menſchen gebe, kann der intelligible Fataliſt nicht läugnen, denn die Erfahrung davon hat eben ſo viel Gewicht, als ſeine Erfahrung, daß das Böſe geſchehen ſey oder geſchehe. Er müßte alſo, um aus dieſem Widerſpruch mit ſich zu kommen, etwa behaupten: der Menſch täuſche ſich ſelbſt darin, daß er meine, es ſey das durch ihn geſchehene Unrecht auch von ihm geſchehen; aus dieſer Selbſttäuſchung entſtehe dann jene Reue über ihn und die Unzufriedenheit mit ihm. Dieſe aus einer ſolchen trüben Quelle, wie die Selbſttäuſchung iſt, entſpringende Reue kann aber eben darum wieder nichts

Digitized by Google

anders als selbst eine Täuschung seyn. Demnach müßte der Fatalist konsequenter Weise lehren: es *solle* der Mensch sich von dieser Täuschung frei machen. Das Gebieterische: „er solle sich nicht täuschen," würde hiemit jener Erfahrung entgegengesetzt seyn; aber eben dies Sollen wendet sich dann doch wohl mit gleichem Grunde auf die andere Seite, nämlich gegen die, auch vom Fatalisten und zwar zuvörderst gemachte Erfahrung, daß es Ungerechte gebe. Hier müßte es also mit ganz gleichem Rechte heißen: „es *solle* keine Ungerechte geben." Gegen die Erfahrung richtet also der Fatalismus nichts aus; und selbst derjenige, welcher die sogenannte Ueberzeugung hätte, daß das Ding an sich der Grund des Bösen in ihm sey, würde doch nicht unterlassen können, wenn er das Böse that, unzufrieden mit sich zu seyn bei jeder Schandthat, worauf er sich ertappen würde.

ad b) Jene Reue und Unzufriedenheit ist gar nicht möglich, ohne daß der Mensch das Gesetzwidrige oder Gesetzlose, was von ihm gethan worden, mit dem Gesetz selbst vergleiche. Erst in dieser Vergleichung wird von ihm gewußt, daß das gethanene Unrecht wirklich und wahrhaft Unrecht sey. Aber dies Vergleichen und vollends dies Wissen ist schon der Weg dahin, daß er sich mit dem Gesetz ausgleiche, ist der Anfang der Rückkehr aus dem Bösen zum Guten, ist der Anfang der Besserung. Wenn er in seiner Unzufriedenheit und Reue irren und dann sich täuschen würde, so könnte die eine und die andere selbst nichts Gutes seyn: denn aus dem Irrthum und der Täuschung kann das Gute nicht kommen. Beide, die Unzufriedenheit und Reue, müßten also dieselbe Quelle haben, die das Böse hat. Ihr Prinzip wäre eben auch das Ding an sich, den Menschen in jener Täuschung zur Unzufriedenheit und Reue determinirend. Aber mittelst der Reue kehrt er aus dem Unrecht, also aus der Unfreiheit in die Freiheit zurück. Dies wäre unmöglich, wenn die Reue und die Täu-

Digitized by Google

schung das Ding an sich zum Prinzip hätte. Hat die Reue das Ding an sich zu ihrem Grunde, so ist dies in einem Zuge und auf gleiche Weise das, wodurch die Freiheit aufgehoben und das, wodurch sie gesetzt wird. Hier also ein kompleter Widerspruch, in welchem der Fatalismus, so lange er auf ihn nicht reflektirt, befangen bleibt: das Ding an sich, muß er sagen, ist das die Freiheit Nehmende und Gebende.

ad c) Die positiven Gesetze, indem sie Strafe drohen, haben einen Zweck, der unmittelbar nicht selbst erfahren wird; aber die Strafe, von welcher eine Erfahrung statt findet, nothwendiger Weise voraussetzt, — sey dieser Zweck nun entweder die Besserung dessen, der gestraft wird, oder das abschreckende Beispiel für andere, damit nicht auch sie das Gesetzwidrige wollen und thun, oder die gerechte Vergeltung, wo dem Verbrecher durch die Strafe wenigstens ein eben so großes Uebel zugefügt wird, als das war, welches er Andern durch sein gethanes Unrecht zugefügt hat, oder endlich der, von dem Verbrecher (durch ein Uebel, das er zu leiden) die Schuld, das Verbrechen, das er begangen hat, wegzunehmen. In allen diesen Zwecken herrscht die Voraussetzung, daß die Schuld, welcher die Strafe folgt, auf dem laste, der bestraft wird. Das Strafgesetz also, wie es erfahren wird, ist selbst nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Mensch Urheber nicht nur seiner gesetzmäßigen, sondern auch gesetzwidrigen Handlungen selbst sey: nicht das Ding an sich wird gestraft, sondern der Mensch. Der intelligible Fatalismus also müßte, um sich zu behaupten, entweder läugnen, daß es Strafgesetze gebe, oder behaupten, es solle keine solche geben. Wie nun ein Codex der Gesetze in krimineller Beziehung nach dem Prinzip des intelligiblen Fatalismus aussehen würde, ist gar nicht zu sagen. Die Strafen müßten bloß als Wegräumung aller derer, die Unrecht thun, betrachtet werden, denn wie könnte irgend einer mittelst der Strafe auch nur gebessert werden? er sün-

Digitized by Google

digt ja nicht! jeder wäre nur ein bloßes Werkzeug für das Ding an ſich; dies würde überdem nicht vernichtet werden können, alſo wäre jenes Wegräumens kein Ende.

2) Das ſich Negativ-Verhalten des Menſchen zum Geſetz iſt

a) nur unter der Vorausſetzung des ſich Poſitivverhaltens zu demſelben möglich, denn das Negative iſt überhaupt nur im Unterſchied vom Poſitiven ein Negatives, und ſo auch iſt das gegen das Geſetz ſich Gleichgültigverhalten nur unter derſelben Vorausſetzung möglich. Wird demnach geläugnet, daß in dem Negativ- und Gleichgültigverhalten der Menſch frei ſey, ſo iſt hiemit auch ſein, im Poſitivſichverhalten zum Geſetz, Freiſeyn oder ſeine Freiheit im Guten geläugnet, denn es kann umgekehrt das Poſitive auch nur unter der Vorausſetzung des Negativen ein Poſitives ſeyn. Bewegt der Menſch ſich nicht in der Geſetzloſigkeit und Geſetzwidrigkeit frei, ſo bewegt er ſich auch nicht frei in der Geſetzmäßigkeit; hat er im Böſen keine Wahl, muß er das Böſe wählen, weil ihm das Ding an ſich neceſſitirt, ſo hat er auch im Guten keine Wahl, ſo muß er gleicher Weiſe das Gute wollen, indem ihn indirekter Weiſe das Ding an ſich auch dazu neceſſitirt. Näher ſo: Im Wollen des Böſen iſt er durch das Ding an ſich poſitiv beſtimmt: er muß das Böſe wollen; hiemit iſt er durch das Ding an ſich im Wollen des Guten negativ beſtimmt, er kann das Gute nicht unterlaſſen; und indem er beſtimmt wird, das Böſe zu thun, ſo daß das Ding an ſich das ihm Nöthigende iſt, wird er auch das Gute thun, nicht weil er will, ſondern weil ihn das Ding an ſich gewähren läßt oder es zuläßt. Von der einen Seite muß er das Böſe wollen und thun und iſt er, weil er muß, ohne Schuld; von der andern Seite muß er das Gute wollen und iſt er ohne Verdienſt. Alſo hier ſchuldloſes Unrecht und verdienſtloſes Recht.

Digitized by Google

Die Bestätigung der Wahrheit des auf der einen Seite Ausgesprochenen ist das auf der andern Gedachte. Somit

b) von der andern Seite: kann der Mensch das Gute eben sowohl thun, als unterlassen, und ist er hierin frei, so kann er eben sowohl das Böse thun als unterlassen, und ist er hierin gleichfalls frei. Nun behauptet aber der intelligible Fatalismus die Möglichkeit der Freiheit und die Freiheit selbst im Wollen und Thun des Guten. Diese Möglichkeit aber schließt die Möglichkeit des Nichtwollens und Unterlassens des Guten ein. Dieses Nichtwollen und Unterlassen des Guten ist schon das Böse. Kann also der Mensch das Gute wollen und unterlassen, so ist er hiemit im Wollen des Guten und Bösen frei; kann er endlich das Böse in seinem Wollen und Thun eben sowohl nicht wollen und unterlassen, als wollen und thun, so ist er in dieser Möglichkeit eben so frei, denn die Unterlassung des Bösen ist schon das Gute. Indem folglich der intelligible Fatalismus die Freiheit im Wollen und Thun des Guten behauptet (die doch nur Freiheit ist, wenn sie die Möglichkeit, das Gute zu unterlassen enthält) hebt er sich als Fatalismus auf; denn er behauptet hiemit auch die Freiheit im Wollen und Thun des Bösen.

Auf der einen Seite, also als partieller Fatalismus in der Behauptung des zum Bösen Determinirtseyns, kann er sich nicht halten: er geht in den totalen Fatalismus über; auf der andern Seite aber kann er, bei Behauptung der Freiheit im Wollen und Thun des Guten, sich nicht in jener Negation derselben, betreffend das Böse, halten, und geht er hiemit aus sich hinaus in die Anerkennung der Freiheitslehre.

3) Das Resultat der kritischen Philosophie ist, daß das Ding an sich schlechthin unerkennbar sey. Es wird gesagt: „Ding an sich", es wird also gedacht; und dessen, daß das Ding an sich, wenn auch nicht gewußt, doch gedacht

Digitized by Google

werden könne, ja daß es gedacht werden müsse, hat die kritische Philosophie kein Hehl. Welches aber ist der Gedanke des Dinges an sich? Die absolute Abstraktion von aller und jeder Qualität, Eigenschaft, Beschaffenheit und Bestimmtheit überhaupt, denn jede solche ist an dem Dinge, die, worin es nicht Ding an sich, sondern Erscheinung ist, und in der es erkannt und gewußt wird, aber jede solche Bestimmtheit ist eine Negation. Jene Abstraktion also von aller Bestimmtheit ist die von allem Negativen, oder die Negation aller Negationen. Aber indem das, dessen Bestimmtheiten sie sind, die insgesammt negirt werden, noch im Gedanken festgehalten oder affirmirt wird, so ist das Festgehaltene das absolut Unbestimmte, und solches eben ist das Ding an sich: es, der Gegenstand des Gedankens in seiner absoluten Unbestimmtheit, und er, der Gedanke selbst, eben sowohl absolut und unbestimmt, wie es; so wird von Kant das Ding an sich νοούμενον genannt. Nimmt dann nun der intelligible Fatalist für seine Erklärung, angehend den Ursprung des Bösen, das Ding an sich in dieser absoluten Unbestimmtheit und als ein solches, das nur gedacht werde? Keineswegs! er stellt vielmehr auf der einen Seite dem freien Willen das Ding an sich (indem er jenen Ursprung begreifen will) gegenüber, so daß eben dasselbe auf der andern die Freiheit ist. In dieser Stellung giebt er also dem Dinge an sich ein Bestehen, als wäre es Substanz und neben ihm der Freiheit ein eben solches. Aber Selbstständigkeit, Substanzialität, Subjektivität sind Kategorien. Das Ding an sich wird also, indem es als Substanz oder Subjekt gedacht ist, als Ding an sich negirt, so ist es το φαινόμενον, nicht νοούμενον. Hierin also widerspricht sich der Fatalist. Er giebt sodann eben dem Dinge an sich in seiner Substanzialität eine Wirksamkeit gegen die Freiheit: es wird mithin von ihm gedacht in der Bestimmung des Thätigen; aber diese Thätigkeit als Bestimmung ist gleicher Weise eine Kategorie, die des Grundes, und näher die der Causalität. Das Ding als Grund, ja als Ursache (wenn gleich als intelligibele) des Bösen oder der Negation der Freiheit gedacht, ist nicht das Ding an sich, sondern

Digitized by Google

das Phänomen. Gegen die Freiheit thätig hebt es sie in ihrem sich Beziehen auf das Subjekt, dessen Freiheit sie ist, auf den Menschen, als Freiheit auf. Ihr sich Beziehen wird ein negatives oder gleichgültiges Verhalten zum Gesetz und hat angeblich das Ding an sich zum Prinzip. Das Böse ist demnach die Folge eines Grundes, welcher selbst die Bestimmtheit eines Subjekts, näher die einer Substanz, und welche Substanz ihrerseits die eines Dinges ist. Solch Ding ist daher ein sehr bestimmtes, also nicht jenes absolut Unbestimmte (das Ding an sich) sondern, wie ein substanzielles und wirksames Gift, die Erscheinung. Der intelligible Fatalismus, der über den empirischen hinausging, ist hiemit in ihn zurückgefallen. Es sind Erscheinungen, welche hier Dinge an sich genannt werden. Der Widerspruch selbst, daß das Unbestimmte als solches oder an sich das Bestimmende und Bestimmte sey, drückt sich in seiner Härte für das Denken so aus: das Ding an sich kann nicht gewußt und kann gewußt werden. Indem aber hiermit der intelligible Fatalismus sich selbst aufs Aeußerste hingetrieben hat, hebt er mittelst aller der Momente, die zu diesem Widerspruch führten, sich selbst auf, und entsteht die Frage nach dem Begriff der Nothwendigkeit, die, keine Kategorie, mit der Freiheit, und nach dem der Freiheit, die, auch keine, wie etwa die Causalität, — mit der Nothwendigkeit identisch ist; eine Frage, auf welche nicht eine Kritik fatalistischer Hypothesen, die zu ihr nur hinleiten kann, sondern die Ethik selbst zu antworten hat.

Digitized by Google

Zusätze.

I.

Christliche Lehre von der Freiheit des Willens.

Wie die christliche Glaubenslehre in den Menschen, an welche sie sich wendet, die Ueberzeugung vom Seyn Gottes voraussetzt und ihrem Zwecke gemäß gar keine Untersuchung über das Seyn Gottes, über den Glauben der Menschen, daß er sey, über das Wesen und die Gründe dieses Glaubens ꝛc. aufstellt: so auch setzt die christliche Sittenlehre in einem Jeden voraus, daß er von der Freiheit seines Willens Ueberzeugung habe, und so auch werden in ihr oder in der Bibel ganz und gar keine Untersuchungen angestellt über das Wesen und die Beschaffenheit der Willensfreiheit und über die Gründe, worauf unser Glaube an dieselbe beruht, über die Quelle, woraus jene Ueberzeugung entspringt; kurz: so wenig die Bibel eine Theorie betreffend das Dogma von Gott enthält, eben so wenig hat sie eine Theorie über die Freiheit des menschlichen Willens. Welche daher die christliche Lehre sey von dieser, das steht nur indirekt aus der Bibel zu erkennen, oder kann nur aus andern christlichen Lehren gefolgert werden. Solch' indirektes Erkenntniß und solche Folgerung versuchen wir:

a) Das Christenthum macht den Menschen aufmerksam auf eine Schuld, die er durch seine Sünden, und auf eine Strafe, die er durch seine Schuld sich selber zugezogen habe. Schuld aber und Strafe kann einer sich nicht zuziehen, ohne in seinen Gesinnungen, Entschließungen und Thaten frei zu

seyn, kurz nicht ohne Freiheit seines Willens. Schon also in diesem Punkte lehret die Bibel uns die Freiheit unsers Willens anerkennen. Matth. 6, 7. Joh. 5, 29. 16, 8. Juda v. 1, 15.

b) Die Bibel lehrt den Menschen, daß er, der mit Sünde behaftet ist, und auf welchem also eine Schuld liegt, sich zu betrachten habe als einen Sklaven (δοῦλος) und die Sünde als Fesseln, die er trägt, die Schuld aber als ein Joch und eine Last, die auf ihm liegen. Sie macht sodann denselben aufmerksam auf sein Bedürfniß, daß er aus dieser Sklaverei erlöset, daß jene Fessel — die Sünde — und jene Last — die Schuld, der Sünde Folge — ihm abgenommen werde, kurz: auf das Bedürfniß einer Erlösung. Solche Erlösung nun von der Sünde und ihren Folgen ist ganz unmöglich, ohne daß, indem sie erfolgt, der Mensch, obgleich der Sünde Sklave, doch noch in irgend einem Grade frei sey und wieder zur vollkommenen Freiheit gelangen könne. Es setzt also selbst die christliche Lehre von der Sklaverei des Menschen die Willensfreiheit desselben voraus. Luc. 2, 38, Röm. 3, 24. Eph. 1, 7. Col. 1, 14.

c) Die Bibel hält uns alle diejenigen Pflichten vor, die wir (so fern das Böse nicht durchaus Gewalt über uns hat, ihm folglich in uns Gränzen gesetzt sind) zu erfüllen und mittelst deren Erfüllung wir uns in unserer Freiheit zu behaupten vermögen. Diese Vorhaltung und Darstellung unserer Pflichten in der Bibel oder in der biblischen Pflichtenlehre, hängt allerdings zusammen mit der biblischen Glaubenslehre, besonders mit dem, die Erlösung der Menschen vom Bösen und den Erlöser der Menschen angehendem Dogma. Die Untersuchung jedoch dieses Dogma's und des Grundes dieses Glaubens an eine solche Erlösung des Menschen vom Bösen und an den Erlöser gehört nicht in die Ethik sondern in die Dogmatik, und ist immer nur im System der Ethik ein Punkt, wo gar wesentlich die Dogmatik eingreift, indem für die ethische Erkenntniß des Menschen, wie er seine Pflichten zu erfüllen vermag, die dogmatische Erkenntniß vorausgesetzt wird, in Ansehung dessen, wodurch er sie zu erfüllen vermag. Aber die biblische Pflichtenlehre hier

Digitized by Google

für sich betrachtet, ist doch offenbar eine Anstalt für den Menschen zur Kultur seiner Willensfreiheit, wie sollte da also nicht der Satz: „der Wille des Menschen ist frei", wenn ihn auch die Bibel nirgends ausspricht, ein biblischer Grund- und Lehrsatz seyn. Das aber jene Pflichtenlehre die Kultur der Freiheit bezwecke, ist besonders in drei Hauptmomenten leicht zu erweisen:

1) Alle christlichen Ermahnungen und Aufforderungen an den Menschen sind darauf gestellt, ihn zu veranlassen, daß er das Böse meide und das Gute erstrebe. Unter allen Schranken aber, die der Freiheit gesetzt sind, ist das Böse und dessen Gewalt die größte und engste Beschränkung; das Gute hingegen, von uns gewollt und erstrebt, ist eine Erweiterung jener Schranke; und so gewiß der Mensch mit jedem Laster, das er neu annimmt oder wiederholt begeht, immer weniger frei wird, so wahrhaftig wird er umgekehrt mit jeder Tugend, die er neu sich aneignet oder erneuert, immer freier. Indem also das Christenthum den Zweck hat, zu veranlassen, daß der Mensch sich dem Laster entreiße und der Tugend ergebe, ist zugleich sein Zweck, daß er immer *freier* werde; Joh. 8, 31 — 47.

2) Vor Entstehung des Christenthums enthielten die Religionen aller Völker eine Menge solcher Statute, die nur das äußerliche Betragen, des Menschen Thun, das Außerwesentliche, wenn auch höchstens, wie bey den Griechen, in schönen Bewegungen, in erhabenen Ritualien bei Opferfesten ꝛc., anging. Mit solchen Statuten waren, außer der mosaischen, alle anderen Religionen überladen und jede solche Religion war ein Joch, das auf dem freien Menschen lag, oder eine um so gefährlichere Beschränkung seiner Freiheit, je weniger er die Schranke fühlte, je freier er sich wähnte. Das Christenthum hob alle und jede Statute, selbst das mosaische Gesetz, so fern es ein bloßes Ritual-Gesetz war, auf. Hiermit nahm dasselbe der Menschheit eine der drückendsten Lasten ab; denn was kann wohl für einen vernünftigen Menschen lästiger seyn und von ihm stärker als eine Beschränkung seiner Freiheit gefühlt werden, als das, daß er, wenn auch

Digitized by Google

nur von Zeit zu Zeit, mitunter die albernsten Gebräuche, weil sie so verordnet oder herkömmlich oder im Volksglauben statutarisch geworden sind, mit beobachten soll und muß; Gebräuche, mit denen kaum auf die entfernteste Weise für die Vernunft, den Geist, die Sittlichkeit, also für die Freiheit etwas geleistet wird. Ihnen allen machte das Christenthum ein Ende und gab in diesem Punkte der Welt die Freiheit in einem Grade, wie die früheren Philosophen und die gebildetsten Geister Griechenlands sie ihr nicht zu geben vermochten. Wenn späterhin in der christlichen Welt selber neue Statuten gemacht und die Christen auf eine zweckwidrige Art in ihrer Freiheit durch dieselben beschränkt wurden, besonders seit Gregor M., wenn also auch die christliche Religion mit Ritualien überladen wurde: so ist das Christenthum selbst daran rein unschuldig. Es hat nur zwei Statute, zwei Ritus: Taufe und Abendmahl, und derjenige müßte beide durch und durch verkennen, der auch in ihnen eine Beschränkung der Freiheit sähe und sie lästig fände. In diesem Momente also ist das Christenthum eine Anstalt zur Befreiung der Menschen, wie vom Aberglauben überhaupt so besonders von dem Joch solcher Statute, welche zuletzt doch nur den Aberglauben zu ihrem Prinzip haben. Röm. 6, 14—37. cap. 7, 8 ff.

3) So frei der Mensch, indem er fort und fort das Gute erstrebt, zu werden vermag, so kann doch, so lange er auf Erden lebt und seine Persönlichkeit die Individualität zu ihrer Bedingung hat, seine Willensfreiheit stets nur eine beschränkte und relative, nie die vollendete Freiheit seyn. Denn sein irdisch Leben selber, der Raum, die Zeit und die Materialität in beiden sind eben wie Schranken seiner Persönlichkeit, so auch diejenigen seiner Freiheit. Aber die christliche Glaubenslehre eröffnet den auf Erden Lebenden die Aussicht des Himmels oder die Hoffnung, dem Sinnlichen und der Sinnenwelt überhaupt, dem Zeitlichen und der Zeitlichkeit insbesondere, durchaus entnommen und mit dem Uebersinnlichen, dem Ewigen, vereinigt zu werden; kurz, jene Lehre sichert dem Menschen den Glauben an die Unsterblichkeit und mit diesem

Digitized by Google

die Hoffnung der ewigen Seligkeit zu. Im Ewigen und Seligen aber hat alle Noth, alles Bedürfniß, mithin auch alle Beschränkung ein Ende, das Leben der Seligen ist das Leben der wahren Freiheit. 2 Cor. 3, 17.

Schlußanmerkung.

Das Christenthum erklärt jedes bloße Zwangsgesetz für aufgehoben; aber es verweiset den Menschen dafür an sein Gewissen und an das Gesetz, wie es ihm unmittelbar durch sein Gewissen kundbar wird. Dieses Gesetz schränkt nicht seine Freiheit ein, sondern befördert dieselbe in dem Grade, worin es von dem freien Menschen anerkannt und befolgt wird. Die Schrift nennt daher dieses Gesetz das Gesetz der Freiheit (ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας) Jac. 1, 25, 1 Pet. 2, 16. Gal. 5, 13.

Durch das Christenthum also ist die Menschheit zwar losgebunden von aller bloß äußerlichen und nur Gebräuche und Gepränge angehenden Gesetzgebung, allein keineswegs ist sie durch dasselbe in den Stand der Ungebundenheit gebracht, sondern unter das Gesetz der Freiheit gestellt. Das Christenthum ist daher in dieser seiner Lehre von der Freiheit gleichweit entfernt von dem praktischen Fatalismus und dem praktischen Indifferentismus, und behauptet in dieser gleich weiten Entfernung seine Wahrheit und Würde (in medio virtus, in medio veritas).

II.

Begriff von der Persönlichkeit und Willensfreiheit.

Die Möglichkeit, daß der Mensch Gesetze anerkenne und befolge, hat ihren Grund in seiner Persönlichkeit, deren Bedingungen Freiheit und Gewissen sind.

Digitized by Google

1) Begriff der Persönlichkeit.

In anthropologischer Hinsicht verstehen wir unter Person ein Wesen, welches nicht allein Gegenstand für sich zu seyn (Pflanze; der Stein ist bloß Objekt für andere), nicht allein sich zu empfinden (Thier, zwar noch Sache, aber auf dem Sprunge stehend aus der bloßen Dinglichkeit in die Persönlichkeit), sondern nebst der Möglichkeit für sich selber Objekt zu seyn (negative Bedingung), auch einerseits sich selbst zu erkennen, zu begreifen und zu wissen, andrerseits sich selbst zu begehren oder zu lieben vermag (positive Bedingungen). Positiver Weise ist also die Persönlichkeit in anthropologischer Bedeutung und in ihrer Wirklichkeit bedingt durch Selbsterkenntniß und Selbstliebe, welche beide aus dem Selbstgefühle entspringen. In dieser Bedeutung ist die Ichheit, deren Begriff sich hauptsächlich auf das Verhältniß eines Jeden zu sich, und die Persönlichkeit, welche sich auf das Verhältniß des Einen zum Andern bezieht, eines und dasselbe. Die Persönlichkeit a) in anthropologischer Bedeutung ist also im Grunde nur die vollendete Individualität; die Thiere sind auch Individuen, aber nicht Personen; die Menschen Personen, doch auch Individuen. Durch die Persönlichkeit in dieser Bedeutung unterscheidet sich zwar der Mensch von den Thieren; doch giebt sie ihm ganz und gar kein Verdienst, denn er gelangt dazu (ein Ich zu seyn) ganz ohne sein Zuthun.

Individuen schließen eines das andere von sich aus und beziehen sich jedes auf sich selber. In der natürlichen Persönlichkeit hat daher jeder Mensch Lust sich selber, wie er ein Einzelnes und Individuelles ist, das Gesetz zu seyn, auch wohl sich Andern zum Gesetz zu machen und sie nicht als Personen, sondern als Sachen zu behandeln. Dann wird die aus dem Selbstgefühle entspringende Ichheit zur Ichsucht, zum Egoismus. Das Sittliche tritt dann erst hervor, wenn die Individuen nicht bloß jeder sich und Andere oder einzelne Andere, sondern wenn sie das Allgemeine erkennen, anerkennen und lieben: das Allgemeine aber ist das Gesetz.

Digitized by Google

b) Der Begriff der Persönlichkeit in juristischer Hinsicht unterscheidet sich von dem ethischen dadurch, daß er bloß an dem einen Merkmal der Möglichkeit haftet, Rechte zu haben oder zu erwerben, welches die Sache nicht vermag; an sich ist er zwar nicht unrichtig, aber einseitig, unvollständig und für die Ethik durchaus unzureichend.

c) Bei dem dogmatischen Begriff der Personalität in seinem Unterschiede vom ethischen wird abstrahirt von aller Individualität (mithin auch von Organisation überhaupt, und Animalität besonders, welche bei ihr statt hat) und das persönliche Wesen betrachtet als wissendes und wollendes; aber zugleich als ein solches, dessen Wissen nicht Sinne und Nerven und dessen Wollen nicht Muskeln, Fibern ꝛc. zu seiner Bedingung hat: als solches Wesen wird allein Gott erkannt. Der persönliche, d. h. wissende und wollende Gott ist aber kein Individuum, d. h. kein organisirtes, animalisch-lebendiges; der Ausdruck: lebendiger Gott, bezeichnet nur seine absolute Geistigkeit. Der ethische Begriff von Persönlichkeit ist demonstrabel, sein Gegenstand kann aufgezeigt, gewußt, begriffen werden; der Begriff der Persönlichkeit Gottes ist indemonstrabel, ja, in andern Beziehungen incommensurabel, nicht mit gleichem Maaße zu messen, nicht aufzuzeigen, noch zu wissen, sondern zu glauben. Warum? das zeigt die Dogmatik.

d) Ein Individuum, welches

1) das Gesetz zu erkennen,

2) sich vermittelst des erkannten Gesetzes in Absicht auf sein Thun und Lassen durch sich selber zu bestimmen, sich durch sich die Richtung zu geben vermag: ist Person in ethischer und praktischer Bedeutung des Worts. Die Elemente der Persönlichkeit in dieser Hinsicht sind also

a) das Vermögen, das Gesetz in Bezug auf die Anerkenntniß und das Befolgen desselben zu erkennen und zu wissen: das Gewissen;

b) das Vermögen kraft dieser Erkenntniß, also aus Vollmacht des Gewissens sich durch sich selber dem Gesetze gemäß, oder diese Vollmacht überschreitend, ihm zuwider zu bestimmen: Freiheit.

Digitized by Google

Freiheit und Gewissen sind also die Bedingungen der Persönlichkeit in ethischer Bedeutung. Beide beziehen sich auch auf ein Gefühl, aber nicht wie bei der natürlichen Persönlichkeit (Ichheit) auf ein Gefühl von ihm selbst (Selbstgefühl) sondern von seinen Verbindlichkeiten und Pflichten, also auf das, das Individuum zugleich demüthigende und erhebende Gefühl der Achtung, das moralische. Dies sittliche Gefühl ist die Basis der Persönlichkeit in ethischer Bedeutung des Worts.

An und in sich ist die natürliche und ethische Persönlichkeit nicht verschieden, denn im Menschen als Individuum (Gott ist kein Individuum) ist nur Eine Persönlichkeit denkbar: es verhält sich aber jene zu dieser wie das Unvollendete zum Vollendeten, wie die Knospe zur Frucht.

2) Begriff der Freiheit.

Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein bedingende und bestimmende Thätigkeit. Sie ist also eine ursprüngliche Thätigkeit (kraft welcher wohl Thätigkeit ertheilt, Bewegung mitgetheilt wird) aber keine ertheilte, geschweige mitgetheilte, sondern eine rein ertheilende Thätigkeit.

Die Freiheit kann nun betrachtet werden als

a) Grund der Persönlichkeit, und darunter wird verstanden, die Thätigkeit, durch welche ein Wesen Person ist.

b) als Eigenschaft, dann ist sie die Thätigkeit, welche die Person hat.

Der Grund nun dieses Habens, oder der, aus welchem ein Wesen Person ist, ist der Grund des Seyns der Persönalität, oder das durch Freiheit seyende Wesen hat eben darum Freiheit.

Der Mensch, als persönliches Wesen, hat Freiheit, ihn aber kann man, was die Freiheit als seine Eigenschaft betrifft, betrachten:

Digitized by Google

1) im Verhältniß zu ihm selber, und da entdeckt es sich, daß er noch andere Eigenschaften habe, z. B. Sinnlichkeit, Leiblichkeit ꝛc. In diesem Verhältniß wird die Freiheit begriffen entweder

a) als Wille, indem von jeder andern Eigenschaft des Menschen abstrahirt und lediglich auf die Freiheit als Grundeigenschaft desselben reflectirt wird, so daß jede andere von dieser, und darunter besonders die Begehrungskraft des Menschen von ihr, seiner Willenskraft, unterschieden, und das Begehren in einem untergeordneten Verhältniß unter das Wollen anerkannt wird, in welcher Anerkenntniß z. B. einer erklären kann: Ich will das nicht, was ich doch begehre, oder will das, was ich gar nicht begehre. Die Freiheit als Wille ist nicht bedingt durch andere Eigenschaften des Menschen, sondern bedingt diese andern.

b) als Willkühr. Der Begriff von der Freiheit als der Willkühr des Menschen entsteht, wenn, indem jene als Eigenschaft desselben berücksichtigt wird, zugleich auch andere seiner Eigenschaften in Betracht kommen, besonders das Vermögen zu empfinden, wahrzunehmen, das Wahrgenommene zu begreifen ꝛc. Unter Willkühr wird verstanden das Vermögen zu wählen; gewählt kann nicht werden, ohne daß irgend etwas sey, das gewählt werde, solch Etwas kann für den Menschen nicht seyn, ohne daß er es wahrnehme, empfinde, denke ꝛc. Die Freiheit als Willkühr, als das Vermögen zu wählen, die Wählkraft, ist also bedingt durch andere Vermögen des Menschen, die ihm gleichfalls eigen sind, durch Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtniß, Verstand. Zur Möglichkeit des Wählens gehört ferner nicht ein einziges Ding, auch genau genommen nicht bloß zwei, wobei das fatale entweder und oder eintreten würde, sondern mehrere. Daher erklärten wir: Willkühr ist das Vermögen des Menschen zwischen mehreren Dingen, die er erkennt, entweder das Eine oder

Digitized by Google

das Andere, oder keines von beiden, sondern ein Drittes oder keines von Allen zu wählen: so ist die Fatalität aufgehoben und die Libertät gerettet.

2) Im Verhältniß sowohl zu ihm selber, als zu andern Individuen und Dingen außer ihm, begreifen wir die Freiheit, welche Eigenschaft ist:

a) als innere. Innere Freiheit ist sie, sofern der, welcher sie hat, nicht durch andere Bestimmungen oder Bestimmtheiten, welche gleichfalls die Seinigen sind, gehindert wird, sie zu bewähren und zu beweisen, sondern sie alle andern Seelen- und Geisteskräfte bestimmt und ihnen, sie bestimmend, ihre Richtung giebt. Kehrt sich das Verhältniß um, so daß andere innere Kräfte, z. B. Phantasie, Empfindungskraft, Gedächtniß ꝛc. (entweder durch seine eigne Schuld, indem er durch ausschließliches Lesen von Dichtern, Romanen ꝛc. gereizt, seiner Phantasie überall nachhängt, oder unverschuldet, z. B. im hitzigen Fieber, Deliriren; vorausgesetzt, daß er sich diese Störung seiner Leibeskräfte nicht selbst zugezogen) der Freiheit die Richtung gegeben wird, so ist hiemit eben die innere Freiheit entweder eingeschränkt oder gar aufgehoben.

b) als äußere. Unter äußerer Freiheit wird verstanden, die physische Möglichkeit, daß der Mensch thue und unterlasse, was zu thun oder zu unterlassen ihm eben beliebe. Der Begriff dieser Möglichkeit bezieht sich weniger auf Gesinnungen und Entschlüsse (die als Bewegungen in der Zeit innere heißen) als auf Thaten und Handlungen (welche als Bewegungen im Raume äußere sind) und die Freiheit mit Bezug auf sie als jene physische Möglichkeit, heißt deßwegen äußere Freiheit. Sie kann eingeschränkt oder gar aufgehoben werden, entweder ohne Zuthun anderer Menschen bloß durch die Natur z. B. durch verschuldete oder unverschuldete Lähmung der Glieder; oder durch Zuthun und Mitwirken anderer Menschen, welche über ihn Gewalt haben und ihn mittelst dieser Gewalt entweder ganz oder

Digitized by Google

zum Theil außer Stand setzen, zu thun was ihm beliebt. Diese Einschränkung ist entweder selbst verschuldet (wenn er durch Eingriffe in die Freiheit Anderer, betreffend ihr Leben, Eigenthum ꝛc., ihnen das Recht giebt seine Freiheit zu beschränken) oder er ist unschuldig daran, wenn er wider alles Recht in die Gewalt Anderer kömmt, z. B. durch List zum Sklaven gemacht wird.

3) Betrachtend den Menschen im Verhältniß zu dem Gesetze, unter welchem er steht, begreifen wir die Freiheit, die er hat,

a) als gesetzlose. Wenn der Mensch sich nicht zugleich *selber* unter das Gesetz stellt, unter welchem er steht; wenn er dasselbe, das ihm erkennbar ist, da er Gewissen hat, nicht zugleich wirklich erkennt und sich darnach in seinen Entschließungen und Handlungen bestimmt: so läßt er sich vorläufig durch etwas anders bestimmen, und wird also abhängig von etwas, das nicht Gesetz, sondern wohl gar wider das Gesetz ist. In dieser Abhängigkeit kann er wohl *wähnen* frei zu seyn; allein sie ist nicht Freiheit, sondern der Verlust derselben: eine scheinbare Freiheit, Ungebundenheit, Frechheit.

b) als gesetzliche, oder wahre. Das Gesetz verhält sich nur als Mittel zu einem Zwecke, und kein Gesetz ist an und für sich selbst Zweck. Der Endzweck, dem alle Gesetze dienen, ist aber die Freiheit; daher kann man das *Gesetz* wohl *Schild* und *Schutzwehr* der Freiheit nennen. Kraft des Gesetzes nun und kraft seiner Anerkenntniß mittelst des Gewissens macht und erhält der Mensch sich frei. Je *gewissenhafter* er also in seinen Entschlüssen und Handlungen ist und immerfort zu seyn strebt: desto *freier* wird er und in desto höherm Grade ist Freiheit des Willens (wie sie sich denn auch durch seinen ganzen Charakter offenbart) eine Eigenschaft desselben.

Also: *im* Gebiete der Gesetze ist Freiheit für den Menschen, außer demselben nur Sklaverei. Wie der Vogel sich

Digitized by Google

nur in der Atmosphäre, nicht im luftleeren Raume, heben und halten kann: so der Mensch nur im Gebiete der Gesetze.

Wie die sogenannte moralische Freiheit (Geistesfreiheit ꝛc.) eine Modifikation der innern, so ist die politische Freiheit (die Unabhängigkeit eines Volks von andern Völkern) die bürgerliche Freiheit, (die Unabhängigkeit der Glieder eines Volks von andern Gliedern) die Preß-, Handelsfreiheit ꝛc. jede eine besondere Art der äußern Freiheit. Letztere hat, eben nicht zur Ehre unsers Geschlechts, ein bei weitem größeres Interesse für die Menschen, als die innere, da doch der wahre Werth der äußern Freiheit zuletzt in der innern besteht, diese nur durch jene begünstigt wird; und der Unabhängigste, welcher mithin äußerlich am freiesten ist, dieser äußern Freiheit wegen, sobald er seinen Leidenschaften fröhnt, mit nichten schon achtungswürdig ist. Was das Verhältniß der innern und äußern Freiheit zu einander betrifft, so erhellet aus dem Begriff beider ganz klar, daß ein Mensch innerlich im hohen Grade frei seyn kann, wenn ihm auch die äußerliche Freiheit ganz mangelt. So war Sokrates im Kerker unendlich freier als seine Ankläger und Verfolger, und Epiktet, obwohl ein Sklave freier als sein Gebieter. Und umgekehrt kann ein Mensch äußerlich im hohen Grade frei seyn, und er ermangelt doch der inneren Freiheit, ist innerlich ein Sklave. So mancher römische Imperator, der in seinem ungeheuren Reiche thun konnte, was er wollte, aber von den Leidenschaften der Herrschsucht, Wollust ꝛc. beherrscht wurde.

Digitized by Google

III.

Die Lehre vom Gewissen.

(vgl. S. 7. 24 ꝛc.)

I. Begriff des Gewissens.

Freiheit und Gewissen, die Bedingungen der menschlichen Persönlichkeit, beziehen sich auf einander und bedingen sich in diesem Beziehen durch einander; d. h.

a) ohne Freiheit und Gewissen kann ein Wesen nicht ein persönliches seyn, wie der Mensch ist;

b) ohne Freiheit kann das Gewissen, und ohne Gewissen kann die Freiheit als Bedingung der menschlichen Persönlichkeit nicht statt haben. In sofern also Gewissen und Freiheit einander bedingen und voraussetzen, ist es gleichviel, ob die Freiheit als die positive und das Gewissen als die negative, oder ob umgekehrt das Gewissen als die positive und die Freiheit als die negative Bedingung der Persönlichkeit betrachtet werde.

Aber in folgender Rücksicht ist dieses keineswegs gleichgültig. Denn im Gewissen ist nicht nothwendigerweise Freiheit, aber wo die Freiheit fehlt, mangelt auch das Gewissen und dessen Möglichkeit. Ist also die Natur und die Existenz eines Wesens nicht bedingt durch Freiheit, und hat das Wesen selber die Willensfreiheit nicht zu einer seiner Eigenschaften, so ist auch dessen Natur und Existenz nicht bedingt durch das Gewissen, und kann es sich weder als ein gewissenhaftes noch gewissenloses beweisen oder betragen. Das Thier z. E. als solches, da es in seiner Existenz durch den Trieb oder Instinkt, nicht aber durch Freiheit bedingt ist, hat in eben derselben auch nicht ein Gewissen zu seiner Bedingung. Im Gegentheil aber ist in der Freiheit nicht auch nothwendiger-

Digitized by Google

weise Gewissen, sondern nur in so fern und unter der Voraussetzung, in wie fern die Freiheit die Bedingung einer Persönlichkeit ist, welcher mit der Freiheit (als einer Eigenschaft des persönlichen Wesens) der Hang zur Gesetzlosigkeit, zum Bösen, gleichsam inwohnt. Daher die Gottheit, obgleich sie als persönliches Wesen gedacht werden muß, doch nicht, als in ihrer Persönlichkeit durch ein Gewissen bedingt, gedacht werden kann; denn der freie Wille Gottes, eine seiner Eigenschaften, ist zugleich der absolut heilige Wille und der persönliche ist zugleich der heilige Gott. Eben darum hat die göttliche Persönlichkeit nicht das Gewissen zu ihrer Bedingung. Freiheit also ist wenigstens denkbar, ohne daß sie durch ein Gewissen bedingt sey, und ohne daß sie auf dieses sich beziehe oder es voraussetze: denn so absolut, so unbedingt wird die göttliche Freiheit wirklich gedacht; das Gewissen kann man gar nicht denken, ohne daß es auf Freiheit sich beziehe, diese voraussetze und durch sie bedingt sey.

Es verhält sich hiermit, der Analogie nach, wie mit dem Triebe und mit dem Sinne, da der Trieb in der Natur, der Freiheit in der Uebernatur, und der Sinn in jener, dem Gewissen in dieser entspricht. Das Verhältniß ist: der Trieb bedingt den Sinn, daher ohne Trieb überall kein Sinn möglich ist, z. B. im Thiere; aber der Sinn bedingt den Trieb, die Möglichkeit und Wirklichkeit des letztern betreffend, keinesweges; daher ohne Sinn der Trieb gar wohl möglich ist, z. B. bei der Pflanze. So bedingt auch die Freiheit das Gewissen, daher ohne Freiheit kein Gewissen möglich ist, z. B. das Thier; hingegen das Gewissen bedingt keinesweges die Freiheit, daher Freiheit ohne Gewissen gar wohl möglich ist, z. B. die Idee von der Gottheit.

Aus dem Gesagten ergiebt sich: Daß das Gewissen als die negative Bedingung der Freiheit, die Freiheit dagegen als die positive Bedingung des Gewissens gedacht werden müsse. Nun geht aber im Seyn und Wirken, desgleichen im Wissen und Verstehen, das Positive dem Negativen voraus, und somit muß in der Wissenschaft die Lehre von der Freiheit der Lehre vom Gewissen vorausgehen.

Digitized by Google

Wir gehen nun zum Begriff des Gewissens selber über. Was das Gewissen sey, davon hat jeder Mensch ohne Ausnahme (wenn er nur zu sich selbst gekommen ist) ein Gefühl und spricht er zu Andern vom Gewissen, so beruft er sich auf dasselbe und fühlt wenigstens, was es sey, gesetzt auch er wisse und begreife es keineswegs. Im Leben und Wirken reicht dieses Gefühl vollkommen hin, allein in der Wissenschaft kömmt es auf Begriffe an und reichen die Gefühle nimmermehr aus. Den Begriff jedoch des Gewissens aus jenem allgemeinen Gefühl zu entwickeln, hält sehr schwer, und hauptsächlich wohl in dieser großen Schwierigkeit hat es seinen Grund, daß die Lehre der Moralisten vom Gewissen noch so dunkel und verworren ist, wie wir sie finden.

Wir versuchen folgendermaßen herauszukommen: Eben von jenem Gefühl aus betrachten wir das Gewissen

1) im Verhältniß zu ihm selbst, d. h. in seiner Absolutheit;
2) im Verhältniß zum Gesetz und zu den durch das Gesetz bestimmten Pflichten. Das Gesetz aber und die Pflicht sind für den Menschen das Objektive (ihm bestimmt, nicht von ihm gemacht). Wir betrachten also, dies Verhältniß des Gewissens zu jenem Objektiven berücksichtigend, das Gewissen in seiner Objektivität.
3) im Verhältniß zu den Subjecten, deren Gewissen es ist und die mittelst seiner sich freiwillig bestimmen oder zu bestimmen vermögen, also das Gewissen in seiner Subjektivität.

Dabei darf Folgendes nicht übersehen werden:

Es ist nicht ein dreifaches Gewissen (ein absolutes, objektives und subjektives) noch hat der Mensch dreierlei Gewissen, sondern es ist ein und dasselbe Gewissen in einer dreifachen Form, welches Gegenstand unserer Untersuchung werden muß, d. h. die Thätigkeit (ἐνέργεια), die wir, durch das Gefühl dazu bestimmt, Gewissen nennen, beweiset sich wirksam auf eine dreifache Weise, nämlich absolut, objektiv und subjektiv, ohne doch selber eine dreifache Thätigkeit zu

Digitized by Google

seyn. So unterscheiden wir ja auch der Analogie nach in dem Menschen 1) seine Vernunft, 2) seinen Verstand, 3) seinen Sinn, ohne damit zu behaupten, daß Vernunft, Verstand und Sinn drei von einander verschiedene Thätigkeiten wären, sondern andeutend, eine und dieselbe Thätigkeit sey auf dreifache Art wirksam und heiße im höchsten Grade und der vollendetsten Art ihrer Wirksamkeit: Vernunft, im mittleren: Verstand, im untern: Sinn, wie wenn sich auf das Vernünftige in dem Menschen das Gewissen in seiner Absolutheit, auf das Verständige desselben in seiner Objektivität, und auf den Sinn und das Sinnige es in seiner Subjektivität bezöge, ja wir werden sehen, daß das Gewissen in der Form der Absolutheit wirklich von der praktischen Vernunft, eben dasselbe in der Form der Objektivität wirklich von dem praktischen Verstande, von der praktischen Urtheilskraft, und eben dasselbe in der Form der Subjektivität von dem mit dem Sinn, mit der Empfindung, verknüpften Gefühl nicht verschieden sey.

ad 1) Unter dem Gewissen in seiner Absolutheit, oder an und für sich, wird verstanden die reelle Möglichkeit, das Gesetz zu wissen oder zu erkennen. Als diese Möglichkeit ist dasselbe eine, wenn gleich nur negative Bedingung der menschlichen Persönlichkeit; aber eine negative Bedingung des letztern ist nach Kantischer Lehre die sogenannte praktische Vernunft, welcher von Kant das Primat vor der theoretischen Vernunft zuerkannt wird, d. h. neben andern so viel als, was den Menschen zum Menschen als zum persönlichen Wesen macht, das ist nicht etwa die theoretische und spekulative Vernunft (diese mag immer eine Bedingung seyn, ohne die unter allen Thieren des Feldes der Mensch nicht das klügste, nicht ein gelehrtes, vernünftiges und erkenntnißreiches Thier seyn würde) die praktische Vernunft dagegen, die eben darin das Primat vor der speculativen, einen qualitativen Vorzug vor ihr hat, ist die Bedingung, ohne welche jenes klügste und gelehrteste Thier des Feldes nicht ein persönliches Wesen, nicht ein Mensch im qualitativen Unterschied vom Thier seyn würde, noch könnte. Also das absolute Gewissen und

Digitized by Google

die praktische Vernunft sind nur verschiedene Redensarten für eine und dieselbe Grundbedingung der menschlichen Persönlichkeit. Aber nach der Kantischen Lehre ist die praktische Vernunft nicht nur jene reelle Möglichkeit das Gesetz zu wissen, nicht nur Bedingung der menschlichen Persönlichkeit, sondern ist sie auch des Gesetzes Quelle, sein Prinzip; aus der praktischen Vernunft, sagt Kant, entspringen die Gesetze, um darin gesetzgebend zu seyn, würde die praktische Vernunft von dem absoluten Gewissen sich wesentlich unterscheiden und von ihr unterschieden werden müssen, so daß wirklich unter praktischer Vernunft etwas anders, als unter absolutem Gewissen zu verstehen wäre, wenigstens in jener Beziehung, daß das Gewissen nur die Möglichkeit ist das Gesetz zu wissen, nicht Prinzip desselben, für welches Prinzip Kant die praktische Vernunft, und auch für die Möglichkeit, das Gesetz zu wissen, erklärt.

Allein wir leugnen, daß die praktische Vernunft, und behaupten, daß Gott des Gesetzes Grund sey: aus der ewigen Vernunft entspringen die Gesetze; diese ist Vernunft der Gottheit, nicht die Vernunft als Bedingung der menschlichen Persönlichkeit. Ob man also sagt: absolutes Gewissen oder praktische Vernunft wird einerley seyn, vorausgesetzt, daß man unter der letztern nicht den Grund des Gesetzes, sondern lediglich die reelle Möglichkeit versteht, das Gesetz, dessen Grund die Gottheit ist, zu wissen.

Wie nun aber die Freiheit lauter Thätigkeit ist und der Begriff von ihr unter dem Begriff der Thätigkeit steht, so auch ist das absolute Gewissen nicht etwa eine durch Leiden bedingte Thätigkeit, nicht Receptivität, sondern gleicherweise lauter Thätigkeit (Activität) und steht der Begriff von ihm eben so unter dem Begriff der Thätigkeit. Aber die Freiheit ist Thätigkeit im Wollen, im Beschließen, Bezwecken und Vollbringen des Beschlossenen; das Gewissen hingegen ist Thätigkeit, nicht eben im Wollen, sondern im Wissen, im Denken, besonders im Erkennen. Dasjenige jedoch, welches mittelst dieser Thätigkeit gewußt wird, oder von welchem das Wissen das absolute Gewissen ist, das ist das Gesetz selber

Digitized by Google

und zwar nicht etwa in Bezug auf willenlos wirkende Naturkräfte (nicht Naturgesetz), oder in Bezug auf das Denken, Schauen (nicht das Denkgesetz), sondern in Bezug auf das Wollen und auf das Thun und Handeln mit Willen, mit Bezug also auf das Sitten- oder ethische Gesetz. Dieses Wissen ist demnach das praktische Wissen, also ein solches Erkennen des Gesetzes, welches mittelst der freien Thätigkeit von dem wissenden Wesen-kraft seines Gewissens selbst erworben wird. Solch ein praktisches Wissen, nämlich des Gesetzes, ist ganz unmöglich, wenn die Persönlichkeit des Wissenden nicht bedingt wäre durch eine aus sich selber wirksame, mithin freie Thätigkeit, folglich wenn nicht das Gewissen an sich, als die reelle Möglichkeit, das Gesetz zu wissen, die Bedingung der Persönlichkeit wäre. Kehren wir zu der obigen Erklärung zurück: das Gewissen in seiner Absolutheit sey nicht etwa eine nur gedachte oder zu denkende, sondern eine seyende, reelle Möglichkeit, das Gesetz zu wissen, und als diese sey dasselbe die Bedingung der menschlichen Persönlichkeit, d. h. mit der reellen Möglichkeit, das Gesetz und dem Gesetz zufolge seine Pflichten zu wissen, wird der Mensch geboren, und in dieser reellen Möglichkeit hat negativerweise das, daß er kein Thier sondern Mensch, ein persönliches Wesen ist, seinen Grund.

ad 2) Mit Freiheit kann der Mensch nicht wollen, nicht beabsichtigen, noch beschließen und vollbringen, ohne das, was er will oder beschließt und zu vollbringen gedenkt, wenigstens ohne das, was er gewollt, beschlossen, vollbracht, mit dem Gesetz zu vergleichen, und ohne zu überlegen, ob dasselbe mit eben dem Gesetz übereinstimme oder nicht. Dieses Vergleichen nun und Ueberlegen ist ein Akt der Urtheilskraft (der Vergleichende urtheilt) ja selber ein Beurtheilen, welches nicht auf Objekte und ihre Qualität oder Form, sondern auf Gesinnung, Entschlüsse und Handlungen eines Subjekts nämlich des Urtheilenden und Vergleichenden selbst geht; in welchem Akte der Urtheilskraft nicht etwa Dinge mit Dingen (Gold und Kupfer) Qualitäten und Größen mit Qualitäten und Größen (süß mit sauer) sondern Gesinnungen, Entschlüsse

Digitized by Google

und Thaten mit Gesetzen, Pflichten und Rechten verglichen werden. Es ist mithin jenes Urtheilen und Beurtheilen kein theoretisches (wie in der Physik, Mathematik), sondern ein praktisches, und gehet nicht das Leben, nicht das Genießen im Leben, sondern die Gesinnung im Genuß und Leben an: es ist mit einem Wort kein physikalisches, sondern ethisches Urtheilen und Beurtheilen. Die Fähigkeit und Kraft des Menschen in seiner Persönlichkeit, durch welche solch ein praktisches Urtheilen ꝛc. möglich und wirklich wird, heißt sonst praktische Urtheilskraft. Von ihr ist das Gewissen in seiner Objektivität gar nicht verschieden, es ist dasselbe die praktische Urtheilskraft selbst, und unter objektivem Gewissen wird verstanden die reelle Möglichkeit, daß der Mensch seine Gesinnung, Entschließungen und Thaten mit dem Gesetz für ihn und mit seinen Pflichten, wie sie ihm das Gesetz bestimmt hat, vergleiche und daß er, ehe er gefaßte Entschlüsse vollzieht, überlege, ob sie mit dem Gesetz und seiner Pflicht übereinstimmen, oder nicht. Das Gewissen aber als diese Möglichkeit praktischer Urtheile ist keine Bedingung der Persönlichkeit, sondern eine Eigenschaft der Person, es gehört also dasselbe nicht zum Wesen der Persönlichkeit, sondern zum Charakter der Person (Form); daher einem Menschen das objektive Gewissen ganz mangeln kann (freilich immer durch seine Schuld) ohne daß er aufhört ein persönliches Wesen zu seyn, mithin ohne daß das Gewissen in der Absolutheit, welches die Bedingung der Persönlichkeit ist, fehlt, der Mensch z. B., der kein Gewissen hat, ist doch noch Mensch, kein Thier, möglich doch, daß er sich bessert. Das Gewissen in seiner Absolutheit kann nicht fehlen, ist Element der Persönlichkeit: so lange der Mensch noch lebt und denkt, ist er persönlich; aber im Objektiven kann es mangeln, er stellt dann keine Reflexionen und Vergleichungen betreffend seine Gesinnung und das Gesetz, keine Selbstprüfung, mehr an.

ad 3) Das Gewissen in seiner Subjektivität. Es kann der Mensch sein Denken, Thun und Treiben mit dem Gesetz nicht vergleichen und keine Ueberlegung, dieses angehend, anstellen, ohne sich selbst auf sich selber zu

Digitized by Google

beziehen, und ohne in jener Vergleichung und Ueberlegung sich selbst für den Urheber seiner Gedanken, Absichten, Entschlüsse und Handlungen anzuerkennen. Findet er nun vergleichend und überlegend, daß sie mit dem Gesetz übereinstimmen, so schreibt er, ihr Urheber, sich dieses als Verdienst zu; findet er umgekehrt, daß sie dem Gesetz widerstreiten, so erklärt er diesen Widerstreit für seine eigene Schuld. Praktisch urtheilend also billigt der Mensch entweder das, was er so eben beschließt, um es zu vollbringen, was er beschlossen und vollbracht hat, oder er mißbilligt dasselbe. Jene Billigung ist mit einem Gefühl der Lust an ihm selber verknüpft, er achtet sich: Selbstachtung; diese Mißbilligung ist mit einem Gefühl der Unlust verbunden, er verachtet sich: Selbstverachtung.

Unter dem subjektiven Gewissen nun wird verstanden eben die reelle Möglichkeit, daß der Mensch sich und keinen Andern für den Urheber seiner Gesinnungen und Thaten anerkenne, und in Absicht auf diese sich Verdienst oder Schuld zurechne, also daß er sich darob achte oder verachte, kurz: das subjektive Gewissen ist die Zurechnungsfähigkeit des Menschen. Subjektiv heißt es, weil sich die Thätigkeit in diesem Zurechnen unmittelbar auf das Gefühl bezieht und auch das Gefühl (Selbstachtung oder Selbstverachtung) bewirkt; Gefühle aber, das subjektivste im Menschen, sind mehr als Gedanken.

II. Grund und Ursprung des Gewissens.

Der Untersuchung über den Grund des Gewissens geht die Frage voraus, ob es für den Menschen eine Pflicht gebe, Gewissen zu haben oder sich ein Gewissen anzuschaffen. Keine Pflicht ist möglich ohne die Willensfreyheit dessen, welchem sie obliegt oder obliegen wird. Gäbe es also für den Menschen eine Pflicht Gewissen zu haben, so würde eben seine Willensfreyheit der Grund des Gewissens seyn und dieses aus ihr seinen Ursprung nehmen. Darum besonders ist jene Frage in der Wissenschaft erheblich oder bedeutend, und Kant hat

Digitized by Google

zuerſt am beſtimmteſten dieſe Frage aufgeworfen. Folgendes iſt ein von Kant unabhängiger Verſuch, ſie zu beantworten. Wie Pflichten unmöglich ſind, wenn denen, welchen ſie obliegen, die Freiheit des Willens mangelt, ſo auch ſind ſie unmöglich, wenn ihnen das Wiſſen oder Erkennen deſſelben und gar die Möglichkeit des Wiſſens fehlt. Kürzer ſo: Dasjenige, was einer ſchlechterdings nicht weiß, ja was er gar nicht zu wiſſen vermag, kann nimmermehr für ihn Pflicht ſeyn oder werden, und wie man ſonſt ſagt: **ultra posse nemo obligatur**, ſo auch darf man wohl ſagen: **ultra scire nemo obligatur**, alſo jede Pflicht, die wirklich eine ſolche für uns werden ſoll, hat zu ihrer Bedingung die Möglichkeit ſie zu wiſſen, oder das Gewiſſen.

1) Das Gewiſſen in ſeiner Abſolutheit iſt ja eben die, und zwar reelle Möglichkeit das Geſetz, mithin auch, da jede Pflicht durchs Geſetz beſtimmt iſt, die Pflicht zu wiſſen oder zu erkennen. Da alſo jede Pflicht vorausſetzt, daß das Gewiſſen als ſolches ſey, ſo kann es keine Pflicht geben ſolch' Gewiſſen zu haben oder ſich zu verſchaffen. Auch bedarf es dieſer nicht, denn eben jenes abſolute Gewiſſen iſt ja die Bedingung der menſchlichen Perſönlichkeit und von der Perſon oder von dem Menſchen, als der oder dem dadurch Bedingten ganz unabhängig; ohne das Gewiſſen wäre ja das menſchliche Individuum kein perſönliches Weſen.

Oder: das Gewiſſen in ſeiner Abſolutheit iſt, und alſo bedarf es für den Menſchen keiner Pflicht zu bewirken, daß es ſey, und daß er das Seyende habe; ohne es wäre er gar kein Menſch.

In Abſicht alſo auf das abſolute Gewiſſen würde jene Frage: ob der Menſch eine Pflicht habe, ſich ein ſolches zu verſchaffen, eben ſo viel heißen als, ob es für ihn Pflicht gebe, ein perſönliches Weſen oder Menſch zu ſeyn. Durch ſeine Perſönlichkeit iſt die Möglichkeit, daß Pflichten überhaupt ſind und daß es Pflichten für ihn giebt, bedingt, alſo kann es keine Pflicht geben, daß ein Weſen Perſon ſey, oder zu werden ſtrebe und anfange. Auch hängt ja das, daß der Menſch ein perſönliches Weſen, mithin daß er kein Thier,

Digitized by Google

sondern ein Mensch sey, ganz und gar nicht von seiner Willensfreiheit oder Willkühr ab, sondern umgekehrt jene und diese, als seine Eigenschaften, haben in seiner Persönlichkeit als in seiner Wesenheit ihren Grund. Aber

2) das Gewissen in seiner Objektivität oder als praktische Urtheilskraft gehört zum Karakter der Person oder des Menschen, ohne eben die Persönlichkeit selber zu bedingen. Den Karakter aber, den einer hat, gab er sich kraft seines freien Willens selbst. In Ansehung also des objectiven Gewissens, welches ein gar bestimmter und gar kräftiger Karakterzug ist, findet allerdings eine Pflicht statt, Gewissen zu haben oder wenns fehlt, sich anzuschaffen. Auch ist die Erfüllung dieser Pflicht eben so gewiß möglich, als die Pflicht selber statt hat oder wirklich ist. Denn, wie im Leben, in der Wissenschaft und in der Kunst, so auch kann der Mensch seine Urtheilskraft üben, in Ansehung seiner Gesinnungen, Pläne, Zwecke, Entschlüsse und Thaten, die er im Leben, in der Wissenschaft ꝛc. haben, äußern, und vollziehen mag. Je mehr Erfahrung er macht im Leben, je mehr von Andern gemachte Erfahrung etwa in der Historie ꝛc. er sammelt und je länger, anhaltender und regelmäßiger er sich übt, diese Erfahrungen mit einander und mit den Zwecken der Menschen im Leben zu vergleichen und mittelst dieser Vergleichung sich selber für sein Leben und seine Lebenszwecke Maßregeln, Grundsätze ꝛc. zu bilden, desto gewandter, fertiger und vollendeter wird seine Urtheilskraft und desto klüger, umsichtiger und vorsichtiger mittelst ihrer, er selber.

Demnach wird theoretische Urtheilskraft, durch das Leben und in demselbigen, Karakterzug des Menschen und als solcher *seine* Lebensklugheit, Welt- und Menschenkenntniß ꝛc. wie dann der Staats- und Weltmann, um zu werden was er ist, eines hohen Grades wohlgeübter und stets richtig anwendender oder treffender Urtheilskraft bedarf. Sodann: in der Wissenschaft ist es, **mutatis mutandis** was diesen Punkt betrifft, wie im Leben: je ernstlicher, anhaltender der Mensch sich bemüht Probleme, wie sie die Wissenschaft aufgiebt, z. B. mathematische Gleichungen zu lösen, kritische Untersuchun-

Digitized by Google

gen anzustellen, desto stärker und schärfer übt er seine Urtheilskraft, desto kräftiger wird sein Kopf, desto heller sein Geist. Wie demnach dort im Leben mittelst Uebung der Urtheilskraft der Mensch stets klüger, so wird er hier mittelst Uebung eben derselben stets gelehrter und aufgeklärter.

Allein weder der Kluge, noch der Gelehrte ist als solcher auch der gute Mensch. Daß das Gute (ἡ καλοκαγαθία) Karakterzug des Menschen werde, dazu gehört auch Uebung der Urtheilskraft, aber in Ansehung des Gesetzes, in Ansehung der Pflicht, des Rechts und jeder dem Gesetz und Pflicht gemäßen Gesinnung und That, folglich Uebung der praktischen Urtheilskraft, und diese ist das Gewissen in seiner Objektivität. So gewiß also für jeden Menschen die Pflicht giebt, daß er streben muß ein guter Mensch zu werden, so gewiß liegt jedem auch die Pflicht ob, seine praktische Urtheilskraft zu üben, oder sich ein objektives Gewissen anzuschaffen. Aber leider geschieht größtentheils der Vollziehung dieser Pflicht gewaltiger Abbruch durch die ausschließliche Uebung der theoretischen Urtheilskraft im Leben und in der Wissenschaft; vor lauter Gelehrsamkeit kommt mancher nicht zur Gewissenhaftigkeit, Selbstprüfung ꝛc.

3) Auch in Ansehung des subjektiven Gewissens, das sich größtentheils auf sein Gefühl bezieht, hat der Mensch allerdings eine bestimmte Pflicht. Er übt auch wohl, wie im Leben und in der Wissenschaft seine Urtheilskraft oder seinen Verstand, so in der Kunst und besonders am Kunstwerke sein Gefühl und seine Gefühlskraft. Durch das Betrachten und Beurtheilen ästhetischer Kunstwerke, sie seyen Gemälde oder Gedichte, bildet der Mensch sein Gefühl für das Schöne und Erhabene aus (das ästhetische Gefühl, seinen Geschmack); aber der Kunstfreund, der geschmackvolle Beurtheiler des Kunstwerkes ist keineswegs schon darum der Tugendfreund und der das Schöne und Erhabene Fühlende ist mit nichten deswegen schon der gute Mensch. Das Gefühl, worauf das subjektive Gewissen geht, ist nicht das ästhetische, nicht das Gefühl des Schönen und Häßlichen, Er-

Digitized by Google

habenen oder Gemeinen, sondern das ethische Gefühl: das Gefühl der Achtung oder Verachtung.

In Ansehung dieses Gefühls, ohne welches der Mensch den Karakter des Guten nicht zu haben vermag, findet also allerdings die Pflicht statt, sich, wenn ihm das Gewissen subjektischer Weise noch mangelt, dasselbe zu verschaffen, und diese Pflicht vollbringt er allerdings mit, indem er die Pflicht in Ansehung des objektiven Gewissens erfüllt. Denn seine praktische Urtheilskraft, oder das objektive Gewissen übend in der Vergleichung seiner eigenen Gesinnung und Handlung mit dem Gesetze, besonders in deren Beurtheilung, wird sich das Gefühl der Achtung und Verachtung, das billigende und strafende Gewissen von selber regen, üben und mit ausbilden. Mag es daher immerhin ein gar treffliches Ding seyn um die ästhetische Erziehung des Menschen; mit ihr allein ists nicht gethan, ja mit ihr ist viel versäumt, wenn darunter die ethische Erziehung desselben, wenn die Pflicht ein subjektives Gewissen zu haben, darunter leidet; denn wie die Erfahrung zeigt, leben viele in ästhetischen Gefühlen, von sittlichen ist aber nichts zu spüren.

ad 1) Vom Grund und Ursprung des Gewissens in seiner Absolutheit.

Wir unterscheiden von der realen die bloß formale Möglichkeit. Was nämlich gedacht werden kann, ohne daß man weiß, ob es auch seyn kann, ja selbst wenn man wüßte, daß es nicht seyn könnte, ist formal möglich. Die bloß formale Möglichkeit also ist die Denkbarkeit als solche. Gedacht z. B. kann werden, daß der Mond von Geschöpfen bewohnt sey, ähnlich denen, von welchen die Erde wirklich bewohnt ist; ob's aber auch seyn kann, ja ob's nicht vielleicht Gründe gäbe, aus denen man zu wissen vermöchte, daß es nicht seyn kann, das ist ein Anderes. Also diese Möglichkeit des Bewohntseyns jenes Gestirns ist eine bloß formale, die bloße Denkbarkeit, von der man nicht einmal weiß, ob ihr eine reale Möglichkeit entspreche, nämlich die Bewohnbarkeit. Hingegen, was seyn kann, und eben darum zu denken steht,

Digitized by Google

weil es seyn kann, das ist real möglich: die Möglichkeit des Seyns ist eben die reelle Möglichkeit. Die Denkbarkeit also, oder die formelle Möglichkeit, wird in Ansehung der reellen Möglichkeit, der Möglichkeit des Seyns, begreiflich als das Bedingte und diese als die Bedingung. Daher ist formale Möglichkeit ein hypothetisch Mögliches, das reale Mögliche aber das thetische, das kategorisch Mögliche. Das Gewissen nun an und für sich ist, wie oben gesagt, die reelle Möglichkeit, Gesetze zu erkennen und anzuerkennen, und die Frage nach seinem Grunde und Ursprung ist demnach die, worin diese reelle Möglichkeit begründet, woraus sie entsprungen sey. Das Gewissen nun an sich (absolut) ist die Bedingung, nicht der Persönlichkeit als solcher, sondern als menschliche Persönlichkeit. Reflektiren wir nämlich auf die Idee der Persönlichkeit als solcher, so unterscheiden, und müssen wir wohl unterscheiden, als zwei Elemente derselben a) einen Verstand, b) einen Willen. Denn das fällt sofort gleichsam in die Augen, daß ein verstand- und willenloses Wesen, wie gewaltig groß und wirksam es auch sey (Weltkörper), doch kein persönliches Wesen sey, sondern der Personalität ermangele. Aber jene beiden Elemente: Verstand und Willen, können gedacht werden (wenn wir von der menschlichen Persönlichkeit abstrahiren) entweder als die Elemente einer dem Guten schlechthin entgegengesetzten Intelligenz oder Personalität, oder als die Elemente des guten und persönlichen Prinzips selber. Der Gedanke eines bösen und intelligenten oder persönlichen Wesens sey etwa der des Teufels; hat der Teufel Personalität, so hat er auch Verstand und Willen. Der Gedanke des persönlich guten Wesens ist der Gedanke Gottes und hat Gott Persönlichkeit, so hat er auch Verstand und Willen. Welches ist nun der Grundunterschied zwischen beiden Ideen (Gott und Teufel) in jener Beziehung?

Der göttliche Verstand ist der, nur und allein das Wahre erschaffende, und als solcher der allmächtige Verstand, und der göttliche Wille, der nur das Gute bestimmende, vollbringende, und als dieser ein heiliger Wille. Hin-

Digitized by Google

gegen der Verstand des bösen Prinzips ist der nur und allein den Irrthum und die Lüge erzeugend und sein Wille nur der das Böse wollende und vollbringende.

Mit Bezug auf beide Personalitäten und reflektirend auf die menschliche Persönlichkeit urtheilen wir: die Bedingung, unter welcher der Teufel ist, was er ist, persönliches Wesen, ist zwar ein Wille, aber ein Wille, der die Freiheit eingebüßt hat; und das andere Element seiner Persönlichkeit ist zwar ein Verstand, aber ohne die reelle Möglichkeit das göttliche Gesetz anzuerkennen und in Ausübung zu bringen: ein Verstand, kein Gewissen. Und die Elemente der göttlichen Persönlichkeit sind die absoluteste Willensfreiheit und der allmächtige Verstand: also auch kein Gewissen als Bedingung der Persönlichkeit. Demnach urtheilen wir so: der Teufel *kann* kein Gewissen haben, und Gott *braucht* kein Gewissen zu haben.

Fassen wir nun den Menschen ins Auge und zwar zuvörderst bloß nach der Idee von ihm, wie er etwa in seiner Ursprünglichkeit gedacht werden und gewesen seyn kann, so werden wir wohl sagen können: der Mensch sey nach dem Bilde Gottes erschaffen worden, in seiner Ursprünglichkeit also der Gottähnliche gewesen. Er habe mithin in Ansehung der beiden Bedingungen seiner Persönlichkeit, was seine Willensfreiheit betrifft, das göttliche Gesetz in der vollkommensten Weise anerkannt (absolute Unschuld) und vollzogen, und was seinen Verstand betrifft, er sey vom Irrthum, Zweifel, von allen Fehlern und Mißgriffen durchaus frei und mit seinen Verstand lediglich und allein der Wahrheit theilhaftig gewesen. Aber wo ist dieser Mensch geblieben? Gesetzt wir glauben auch, es sey aus welchen Gründen es wolle, daß in seiner Ursprünglichkeit und wie er urkräftig aus der Hand seines Schöpfers hervorging, der Mensch in seiner Persönlichkeit durchaus wahr, aufrichtig, nicht zweifelnd, nicht ungläubig, und durchaus, was seine Willensfreiheit betraf, ohne alles Gelüsten, ohne Willkührlichkeit, vollkommen dem Gesetz treu gewesen: so ist er's *gewesen*, ist's nicht mehr: nirgends finden wir solche Menschen. Wo wir den Menschen

Digitized by Google

finden, sey es auf uns selbst, oder auf andere achtend, so ist er von Seiten des Verstandes dem Irrthum und Zweifel, von Seiten des Willens dem Hange zur Willkührlichkeit und Gesetzwidrigkeit ausgesetzt.

Indeß seine so beschaffene Persönlichkeit in Ansehung des Verstandes und Willens hat gleichwohl zu ihrer Bedingung einerseits den Willen und andrerseits den Verstand selber. Aber der Verstand ist als der des schwachen, mit dem Hange zum Bösen behafteten Menschen die reelle Möglichkeit, das Gesetz Gottes zu erkennen und anzuerkennen. Dies Gesetz ist die Wahrheit. Dasselbe erkennend und anerkennend orientirt sich der dem Irrthum und Zweifel unterworfene Mensch wieder in der Wahrheit; und der Verstand, als jene reelle Möglichkeit der Erkenntniß des Gesetzes, ist nicht der Verstand als solcher, sondern das Gewissen.

Wer ist dieses Gewissens Urheber? Woraus entspringt es? Der Mensch kann dessen Urheber nicht seyn, denn nur unter der Bedingung, daß es reell möglich sey, Gottes Gesetz zu wissen, vermag er selber erst frei dem Irrthum und der Willkühr zu entsagen, und sich zur Erfüllung des Gesetzes zu bestimmen. Sein Vermögen, seine Fähigkeit für beides ist durch jene reelle Möglichkeit bedingt, er kann nicht Grund dieser rellen Möglichkeit seyn, sie hat nicht aus ihm ihren Ursprung. Eben so wenig kann die Natur außer ihm, in welcher er und mittelst welcher er gezeugt, geboren wird und lebt, das Prinzip oder der Grund des Gewissens seyn, denn was nicht in dem Grunde ist, kann auch nicht im Begründeten seyn. In der Natur aber liegt keineswegs die reelle Möglichkeit das Gesetz zu wissen; sie ist willen-, verstand-, geist- und wissenlos: wie sollte durch sie Gewissen seyn als Bedingung des Menschen. Folglich mit der reellen Möglichkeit, das Gesetz zu wissen, wird jeder Mensch geboren; Gewissen in seiner Absolutheit ist jedem angeboren, aber nicht durch Natur. Es bleibt also allein auf jene Frage die Antwort möglich: der Grund, aus welchem das Gewissen als Bedingung der menschlichen Persönlichkeit ist, ist ein Grund in Gott, nicht im Menschen, nicht in der Natur. Mittelst

Digitized by Google

der Naturkräfte hat Gott dem Menschen das Gewissen anerschaffen und mittelst jener hat dieses aus Gott seinen Ursprung: er ist des Gewissens Quell. Er in seiner Allwissenheit, Weisheit ꝛc. ist der Grund, worin das, was im Begründeten liegt, auch ist.

Die Frage beantwortet sich daher aus der Idee von Gott und dem Glauben an Gott, also dogmatisch. Nämlich wir glauben, und haben in der Idee von der göttlichen Liebe und Weisheit Grund zu glauben, daß uns das Gewissen von Gott anerschaffen, daß er das Prinzip des Gewissens sey, daß dieses seinen Ursprung in ihm habe. Auf die Frage aber, wie? haben wir keine Antwort und bedürfen ihrer nicht. In Betreff also des Prinzips des Gewissens als der Bedingung der menschlichen Persönlichkeit beruht die ethische Lehre auf die dogmatische, und die praktische Erkenntniß und Anerkenntniß jenes Prinzips auf die Religion und Religiösität eines jeden.

Aus dem Standpunkte des Glaubens und der subjektiven Religion oder der Frömmigkeit, läßt sich denn auf die mannigfaltigste Weise die Beantwortung jener Frage stellen, bald in diesen, bald in jenen Bildern. So kömmt sie auch in der populären Sitten- und Religionslehre vor, z. E. indem das Gewissen angesehen wird als der von Gott Jedem beigegebene Schutzgeist, öfterer als Genius, der ihn warnen und bewahren soll vor Irrthum, vor Blendwerk, vor Sünde und Laster; als der Engel, der ihm Gottes Gesetz vorhält, damit er es erkenne und darnach bestimme und sich richte: die Sache bleibt dieselbe, das absolute Gewissen als die reelle Möglichkeit ist Bedingung der Persönlichkeit durch die Gottheit.

ad 2) Grund und Ursprung des Gewissens in seiner Objektivität.

Seine Gesinnung und Thaten kann der Mensch mit dem Gesetz nicht vergleichen, und nach denselben nicht beurtheilen, ohne das Gesetz erkannt und anerkannt zu haben. Nun ist aber die reelle Möglichkeit dieser Erkenntniß und An-

Digitized by Google

erkenntniß: das Gewissen in seiner Absolutheit. Allein das reell mögliche ist doch dadurch und damit, weil und daß es reell möglich ist, noch keine wirkliche Erkenntniß und Anerkenntniß, wie schon der logische Canon sagt: a posse ad esse non valet consequentia. Zu einer wirklichen wird die reell mögliche Erkenntniß und Anerkenntniß des Gesetzes lediglich und allein durch des Menschen freie Willenskraft. Man kann das Gesagte so aussprechen: Durch den allwissenden und absolut ewigweisen Gott ist der Mensch in den Stand gesetzt, das Gesetz erkennen und anerkennen zu können; aber durch seine Willenskraft gelangt er zu der wirklichen Erkenntniß und Anerkenntniß desselben. Oder: durch das dem Menschen inwohnende Gewissen spricht Gott zu ihm; allein dieses göttliche Sprechen ist nicht ein Hören oder Anhören; denn ein Anderes ist die Stimme Gottes durch das Gewissen an den Menschen, und ein Anderes das Gehör, das der Mensch dieser Stimme giebt: das Hören und Gehorchen. Also in der wirklichen Erkenntniß und Anerkenntniß des göttlichen Gesetzes bezieht sich die menschliche Willensfreiheit auf das Gewissen, als reelle Möglichkeit jener Erkenntniß. Das Gesetz nun kann von dem Menschen freiwillig nicht anerkannt und das anerkannte nicht vollzogen werden, ohne Beziehung auf Gegenstände oder Objekte an oder in denen das Gesetz anerkannt und vollzogen wird, und der Mensch, wenn er auch sorgsam auf die Stimme des Gewissens achtet, kann doch nun nicht wollen, nicht beschließen und wirken, ohne irgend etwas zu wollen, zu beschließen, zu wirken. Solch Etwas ist eben das Objekt für seine Willens- und Thatkraft. Ein Etwas aber, oder ein Objekt, kann für den Menschen gar nicht seyn, noch werden, ohne daß er wahrnehme und das Wahrgenommene begreife. Das Vermögen aber wahrzunehmen ist der Sinn (facultas percipiendi), das Vermögen zu begreifen ist der Verstand. Des Menschen Wollen und Wirken also, obschon frei, ist doch, da es sich nothwendigerweise auf irgend ein Objekt bezieht, bedingt durch des Menschen Sinn und Verstand. Nun besteht aber das objektive Gewissen oder die

Digitized by Google

praktische Urtheilskraft darin, daß wir unsere Gesinnungen, Entschlüsse und Thaten mit dem Gesetz vergleichen, und überlegen, ob sie ihm gemäß sind oder nicht. Da diese Gesinnungen und Thaten ihre Objekte haben, so ist das Gewissen in seiner Objektivität wie einerseits durch das Gewissen in seiner Absolutheit oder durch Gottes Stimme in unserer Brust, so andrerseits durch des Menschen Sinn und Verstand bedingt.

Auf die Frage also: worin das objektive Gewissen seinen Grund habe, werden wir freilich antworten müssen: in der Freiheit des Menschen, in seiner freien Willenskraft; aber diese Antwort wird mit einschließen den Gedanken wenigstens an das negative Bedingtseyn des Gewissens durch den Sinn und Verstand. Wir können diese Antwort mit der unter 1) gegebenen vereint so stellen: Urheber des Gewissens in dessen Absolutheit ist Gott durch seine Allwissenheit (wir wissen nicht wie); Urheber aber des Gewissens in dessen Objektivität ist der Mensch durch seine Freiheit, aus dieser entspringt dasselbe, und wie er sich jenen Zug in seinem sittlichen oder intelligiblen Karakter selber giebt, so auch diesen: die objektive Gewissenhaftigkeit.

Die Art, wie der Mensch Urheber des Gewissens oder seines Karakters von dieser Seite selber sey, läßt sich begreifen, etwa folgendermaßen: Je anhaltender, regelmäßiger und tüchtiger der Mensch seine Fähigkeit im Wahrnehmen besonders im Beobachten übt, desto sinniger und scharfsinniger wird er. Ferner: je länger und in je bestimmterer Methode der Mensch seine Fähigkeit im Begreifen übt, desto verständiger wird er. Endlich je mehr seinen, und dem Vortheil Anderer angemessener, je genauer auf das Angenehme und Nützliche bedacht, er beide, den Sinn und Verstand, übt, desto klüger wird er. In dieser ganzen Uebung aber und Richtung auf das Objekt für den Sinn und Verstand und auf das Nützliche überhaupt, mithin auf das sinnlich Gute vom Einzelnsten an bis zum Allgemeinsten, kann der Mensch, wenn und so lange er will, das absolut Gute, das Uebersinnliche und Sittliche, ganz und gar außer Acht lassen, als

Digitized by Google

gäbe es gar kein Gewiſſen, als wäre das Ueberſinnliche und Ewige gar nichts, und nur das Zeitliche und Sinnliche das Etwas, folglich: es kann, wenn er will und ſo lange er will, ſeine Urtheilskraft von ihm theoretiſch, techniſch immer mehr geübt werden, und praktiſch, d. h. als objektives Gewiſſen ganz und gar ungeübt, folglich ein in ihm ruhendes, ſchlafendes, ganz unentwickeltes Vermögen bleiben. Wird er hingegen, indem er ſtets ſinniger und verſtändiger wird, z. B. beim Uebergange aus dem Knaben- ins Jünglings- und Mannsalter, zugleich ſtets gewiſſenhafter, ſo iſt dieſes die Folge einer von ihm mit vollkommener Willensfreiheit angeſtellten Uebung die Objekte für Sinn, Verſtand ꝛc. unter die Herrſchaft des Geſetzes und des abſoluten Gewiſſens zu ſtellen. Mittelſt ſolcher Uebung alſo macht er ſelbſt aus dem Vermögen, ſeine Geſinnung und Thaten mit dem Geſetz zu vergleichen, eine Kraft, die praktiſche Urtheilskraft, mittelſt ſolcher Uebung erſchafft er ſich das objektive Gewiſſen. Kurz ſo: Wenn alſo zur theoretiſchen Urtheilskraft in Anſehung der Sinnenobjekte, die wahrgenommen und begriffen werden, ſich zugleich praktiſche Urtheilskraft geſellt in Anſehung der Geſinnung und Thaten, die mit Gottes Geſetz verglichen werden, ſo geſellet ſich zur Klugheit die Weisheit und der in ſeiner Klugheit zugleich weiſe Menſch iſt es, der objektives Gewiſſen hat und überall in Anwendung bringt.

ad 3) Grund und Urſprung des Gewiſſens in ſeiner Subjektivität.

Subjektiv iſt daſſelbe dann und ſo oft thätig, wenn und wie oft der Menſch ſich ſelbſt für den Urheber ſeiner Geſinnung und Thaten anerkennt, und in Anſehung ihrer ſich entweder Verdienſt zuſpricht oder eine Schuld beimißt. Ob nun aber eine Geſinnung oder That verdienſtlich oder verwerflich, und ob der Thäter achtungswerth oder verächtlich ſey: das ſteht nicht eher zu entſcheiden, als bis die Geſinnung oder That mit dem Geſetze verglichen und nach demſelben beurtheilt, folglich nicht eher, als bis über den Urheber der Geſinnung oder That geurtheilt, oder über

ihn gerichtet worden ist. In jedem subjektiven Gewissensakt verhält sich daher der Mensch auf eine dreifache Weise und in dreifacher Beziehung thätig, nämlich seine Gesinnung und Thaten a) in Verdacht ziehend, untersuchend, ob sie dem Gesetz gemäß oder zuwider sind, b) sich für ihren Urheber anerkennend, c) über sie und folglich über ihn als ihren Urheber urtheilend; kurz, in jedem subjektiven Gewissensakt sind drei Momente, der Moment der Anklage, des Angeklagtseyns und der Moment des Richtens oder Gerichtetwerdens. Kläger, Beklagter und Richter sind nicht, wie es scheint, in jedem subjektiven Gewissensakte drei Personen oder zwei, sondern eine und dieselbe: der Mensch klagt sich an bei sich selbst, er richtet über sich selbst, und er, über welchen gerichtet wird, ist der von ihm selbst Angeklagte. Aber wenn der Richter zugleich selbst der Kläger ist, so steht nicht abzusehen, wie Partheylichkeit vermieden und das Urtheil über den Beklagten nicht ungerecht oder partheyisch ausfallen soll. Daher in der bürgerlichen Welt und in der Civil-Gesetzgebung der Canon gilt: Niemand könne Richter seyn in eigener Sache; eine andere Person also ist dort der Richter, eine andere der Kläger. Sodann auch: wenn der Angeklagte zugleich selber der Kläger ist, so steht wieder nicht abzusehen, wie und warum dieser nicht Parthei für jenen nehmen, nicht die Anklage einseitig und unvollständig seyn könne. Daher in der bürgerlichen Welt der Canon: Niemand kann sich selber anklagen, niemand kann unbedingt eigner Ankläger seyn.

Im Leben und im bürgerlichen Verhältnisse des Menschen ist daher durch des Menschen Klugheit selbst die Einrichtung getroffen, daß, wenn über Handlungen, ob sie dem Gesetze gemäß oder im Widerstreit mit demselben sind, geurtheilt werden soll, das Amt des Richters vom Amt des Klägers genau unterschieden und an zwei verschiedene Personen vertheilt ist. Ferner, daß wenn irgend ein Mensch in den Anklagestand versetzt ist, der Angeklagte ein anderer sey, als der Kläger und Richter. Drei Personen also sind es wenigstens, an die jener dreifache Akt vertheilt ist.

Digitized by Google

Ein Gericht aus solchen drei Personen nennt man ein weltliches Gericht (forum externum) und vor einem solchen Forum kann nur Rede seyn von Handlungen der Menschen, nicht von Gesinnung und dem letzten Zwecke derselben, dem Grunde der Gesinnung: darüber urtheilt kein weltlicher Richter.

Nach der Analogie eines solchen weltlichen Gerichts wird auch jener dreifache Akt, der das subjektive Gewissen des Menschen konstituirt, wohl in einen Begriff zusammen gefaßt, als Gericht, nicht eines weltlichen, sondern eines forum internum. Vor dieses Gericht kommen nicht allein die Thaten, sondern auch die Gesinnungen, Absichten, Gefühle, das Innerste des Herzens des Thäters. Aber in diesem innern Gericht ist der Mensch, welcher klagt oder anklagt (Kläger) nicht an einen andern gewiesen, bei dem er anklage, der richte; sondern an sich selbst (der Kläger an sich, als den Richter) er soll Gericht über sich selbst halten und klagen. Der Beklagte wird nicht vor einen andern gefordert, vom Kläger und bei einem andern angeklagt, sondern bei sich selbst, an sich selbst gewiesen: die drei also im weltlichen Gerichte sind im innern ein und derselbe.

Wird nun, möchte man fragen, wenn der Kläger selber Richter ist, durch den Kläger nicht der Richter bestochen werden zum Nachtheil des Angeklagten, so daß der Richterspruch für den Kläger gegen den Beklagten falle, und dieser härter behandelt werde, weil Kläger und Richter eins ist? Oder wird nicht der Angeklagte den Richter bestechen, so daß das Urtheil des Richters gegen den Kläger zum Vortheil des Beklagten ausfällt, und der Beklagte milder gerichtet wird, als er es verdient?

Die äußeren Erscheinungen dieses innern Gerichts sind in der Welt auffallend, seine Wirkungen oft weit stärker, als die des äußern, so daß, wenn Einer, der eines Verbrechens sich bewußt ist, vor dem weltlichen Richter angeklagt worden, und, weil der Kläger durch Beweise die Gültigkeit seiner Klage nicht darthun konnte, schon entlassen ist, zuweilen der innere Richter sich erhebt, den Menschen faßt und vor Gericht führt, daß er

Digitized by Google

zitternd und bebend die Schandthat bekennt, während ihn der weltliche Richter nicht, durch alle Fragen zum Bekenntniß bringen konnte. „Sieh' da die Kraniche des Ibicus."

Es kömmt also darauf an, die Möglichkeit zu begreifen, daß in einer und eben derselben Person jener dreifache Akt vereinigt sey, sonst kann man keine feste Ueberzeugung davon haben, daß es ein subjektives Gewissen gebe; denn wenn man auch nicht weiß *wie*, so erfordert jener Glaube die Ueberzeugung, *daß* es möglich sey.

Hieran haben vor *Kant* die Moralisten nicht gedacht; er aber versuchte folgendermaßen das Räthsel zu lösen: Er unterscheidet zwar den Menschen als Sinnenwesen von eben demselben als Vernunftwesen, oder, wie er sich ausdrückt, den Menschen in der Erscheinung und den Menschen in der Idee an und für sich selbst, und erklärt: Wenn einer über seine Gesinnung und über seine Thaten, ob sie recht und gut oder schlecht und böse sind, selbst zu urtheilen anfängt, so ist er Urtheilender, Beurtheilter und Richter des Menschen an und für sich, oder als Vernunftwesen; und er, über dessen Gesinnung und That gerichtet wird, ist der Mensch als Sinnenwesen. Dieses, oder das Sinnenwesen, wird in den Anklagestand versetzt, wird bei ihm dem Vernunftwesen angeklagt durch das Vernunftwesen, welches sich in dieser Anklage gegen das Sinnenwesen mit dem Gewissen thätig verhält. Es ist also zwar ein und derselbe Mensch, der da richtet, klagt und angeklagt wird, aber in sehr verschiedener Beziehung, im wesentlichen Unterschiede. Nämlich der Richtende ist die übersinnliche, der Klagende die übersinnliche, der Angeklagte ist die sinnliche Person. Der Angeklagte kann deswegen, weil der Richter das reine Vernunftwesen ist, diesen nicht bestechen. Denn womit? Von sinnlichen Reizungen ist der Richter frei, dieser ist der Mensch in reiner Idee; den Kläger kann er eben so wenig einnehmen, denn der Kläger ist uneingenommen, ist der Mensch in der Idee, den das Sinnliche nicht lockt.

Digitized by Google

Allein gegen diesen Versuch, die Möglichkeit zu begreifen, haben wir mancherlei einzuwenden, im voraus erklärend, daß so der Knoten nicht gelöst, sondern nur zerhauen und die Antwort bloß zurückgeschoben worden ist. Denn

a) wenn einer irgend etwas Gutes oder Böses gewollt, beschlossen und gethan hat, so hat nicht das Sinnenwesen, sondern das freie Vernunftwesen mittelst der Sinnlichkeit, mittelst des Leibes, gewollt und beschlossen. Das Sinnenwesen kann gar nicht in Anklagestand gesetzt werden, denn es verhält sich gegen Gutes und Böses indifferent. Gutes und Böses sind ja nur möglich durch Willensfreiheit, diese ist aber übersinnlich. Das Sinnenwesen wirkt allenthalben durch Sinn, Trieb, Instinkt; und was es bewirkt, kann etwas ihm oder andern Angenehmes oder Nützliches seyn, ihm oder anderen schaden, ist aber weder Gutes noch Böses. Folglich ist nicht dieses, der Mensch in der Erscheinung, es, das Sinnenwesen, der Beklagte; verschuldet nichts, eigentlich trägt die Schuld die Freiheit. Es ist also das übersinnliche, vernünftige Wesen, das in jenem innern Gericht angeklagt wird und in Absicht dessen der Richter untersucht, ob dieses Uebersinnliche die Entschlüsse gehabt und vollzogen oder nicht.

b) Gesetzt auch der Mensch als Sinnenwesen sey der anzuklagende und er als Vernunftwesen der Richter über den Angeklagten, wer ist Kläger? Nach Kant der Mensch als Vernunftwesen, also derselbe, der der Richter ist. Somit wäre jener dreifache Akt unter zwei vertheilt; das ist aber nicht genug, wo bleibt der dritte: die Schwierigkeit ist dieselbe.

c) Die Kantische Distinction zwischen Vernunft- und Sinnenwesen ist eine nur in Gedanken gemachte, und allerdings sind Vernunftwesen, homines νοούμενα, und Sinnenwesen in Gedanken bestimmt unterschieden, aber sind beide auch in dem Menschen, in der wirksamsten Wirklichkeit des Menschen, von einander verschieden? Ist der Mensch als Vernunftwesen ein anderer und als Sinnenwesen wieder?

Digitized by Google

Nein, ein und derselbe Mensch wird nur in verschiedener Beziehung einerseits als Mensch in der Idee, als rein vernünftig, andrerseits als Mensch in der Erscheinung, sinnlich, gedacht. Die Schwierigkeit also liegt darin, wie in der Realität zu denken stehe, daß einer Richter und Kläger ꝛc. sey. Wenn man nur in Gedanken den Unterschied setzt, so ist man nicht aus der Schwierigkeit heraus.

Was Kant den Menschen in der Erscheinung nennt, ist nichts anders, als das, was wir unter Individualität (d. i. beleibt, beseelt, von Sinn und Trieb durchdrungen) kennen; und was Kant den Menschen in der Idee nennt, kennen wir unter Benennung der Personalität. Wenn wir auch zwischen Individualität, in welcher Sinn und Trieb, Leib und Seele rege sind, und Personalität, deren Elemente Vernunft und Freiheit sind, unterscheiden, so ist doch dieser von uns in Gedanken gemachte Unterschied keine Verschiedenheit in Absicht auf den Menschen, sondern jeder als der persönliche ist das individuelle Wesen und jeder als Individuum ein persönliches Wesen. Beide sind in einander aufgenommen. Individualität ist folglich nur äußere Bedingung, aber mit jenem in der unzertrennlichsten Verbindung. Also heißt's am Ende, der Mensch als persönliches Individuum, als individuelle Person, klagt sich selbst an bei sich selbst, und richtet und urtheilt über sich selbst, ist Beklagter ꝛc. also ein und dasselbe persönliche Individuum. Da steht das Räthsel wieder. Wir schließen so:

Die Frage nach jener Möglichkeit ist weder aus dem Standpunkte der Kritik, noch weniger der Physik zu beantworten. Aber nicht etwa aus dem Standpunkte der Dogmatik, der Religion? Wir versuchen die Antwort: Vorausgesetzt, daß Einer Religion habe, so ist er überzeugt vom Seyn Gottes und in dieser Ueberzeugung hat er auch den Glauben, daß Gott auf eine absolute Weise gerecht und allwissend und allgegenwärtig sey. Der Glaubende weiß vielleicht nicht, wird vielleicht nie wissen, wie Gott allgegenwärtig ihn durchschaue und durchdringe, jedes Herz prüfe; auch nicht wie er, der gerechte, jedem nach seinen Werken, seiner Gesinnung

Digitized by Google

Recht wiederfahren lasse; aber ist er vom Seyn eines heiligen Gottes überzeugt, so schadet diese Unwissenheit nicht, er hat den Glauben, daß Gott alle Herzen durchschaue ꝛc. und Richter aller Menschen sey. Also in foro interno bist du in deiner ganzen Personalität und Individualität der Angeklagte, Gott in seiner Allwissenheit und Gerechtigkeit ist der Richter. Hier sind schon zwei. Der Kläger ist das dir von Gott, der in seiner Gerechtigkeit die Liebe selbst ist, anerschaffene Gewissen, ein dir von ihm gleichsam beigegebener inwohnender Genius. Der Akt des Gewissens ist einfach, nämlich ein Akt, worin du in den Anklagestand vor Gott versetzt wirst, der als Richter durch eben das Gewissen dir den Urtheilsspruch kund thut; nicht auf mystische Weise, sondern rein durchs Gewissen selbst: es ist die Stimme des Richters. Auf diese Weise haben wir am Gewissen das dritte.

So beantwortet sich die Frage nach dem Grunde des subjektiven Gewissens von selber. Wie das Gewissen in seiner Absolutheit Gott zum Prinzip hat, so beginnt das Gewissen im Subjekte mit dem Glauben an Gott. Dieser Glaube ist das Prinzip des subjektiven Gewissens. Wenn der Glaube an Gottes Allgegenwart, Allwissenheit ꝛc. mangelt oder zerstört ist, so ist das subjektive Gewissen nicht da.

III. Von den Hauptmerkmalen im Begriff des Gewissens.

Sie sind in der Lehre vom Gewissen eben so viele Hauptmomente und beziehen sich 1) auf das Gewissen in seiner Subjektivität, 2) in seiner Objektivität und 3) in seiner Absolutheit.

ad 1) Bestimmung des Gewissens in seiner Subjektivität.

Wird über einen Menschen geurtheilt: er habe Gewissen, und über einen andern: er habe kein Gewissen, so liegt beiden Urtheilen der Begriff des Gewissens in seiner Subjektivität zum Grunde. Denn dasselbe in seiner Absolutheit ist die Bedingung der menschlichen Persönlichkeit. Jeder Mensch aber

Digitized by Google

ohne Ausnahme, der tugendhafteſte wie der laſterhafteſte, iſt ein perſönliches Weſen. Keinem alſo mangelt die Bedingung der Perſönlichkeit, oder das Gewiſſen in der Abſolutheit. In Anſehung ſeiner findet alſo das Urtheil gar nicht ſtatt: irgend ein Menſch habe kein Gewiſſen. Hingegen das Gewiſſen in ſeiner Subjektivität iſt ein Zuſtand des perſönlichen Weſens oder des Menſchen, wie alles Subjektive überhaupt, und dieſer Zuſtand kann eben ſowohl mangeln als ſtatt haben. Jenes Urtheil nun: ein Menſch habe Gewiſſen, ſagt ſo viel als: er ſey ein gewiſſenhafter Menſch, und das andere: ein Menſch habe kein Gewiſſen, ſpricht eben ſo viel aus, als: er ſey gewiſſenlos. In Anſehung des ſubjektiven Gewiſſens giebt es alſo zwei Hauptbeſtimmungen des Menſchen a) Gewiſſenhaftigkeit, b) Gewiſſenloſigkeit.

ad a) Begriff der Gewiſſenhaftigkeit.

Sie iſt eine ſittliche Vollkommenheit des Menſchen, die er kraft ſeiner Willensfreiheit, mithin in ſeiner Perſönlichkeit ſich ſelber erworben hat und die einen Grundzug ſeines ſittlichen Karakters ausmacht. Dieſe Vollkommenheit beſteht weſentlich darin, daß der Menſch in allem, was er beſchließt, bezweckt und bewirkt, ſorgfältige und ſtrenge Rückſicht nimmt auf das Geſetz, auf das Recht und die Pflicht; daß er ferner einzig und allein in dieſer Rückſichtsnahme bei allem, was er will und thut, Beruhigung findet, ſey übrigens der Erfolg ſeines Wollens und Thuns für ihn angenehm und vortheilhaft, oder höchſt unangenehm und ſchädlich.

ad b) Begriff der Gewiſſenloſigkeit.

Sie iſt ebenſowohl wie die Gewiſſenhaftigkeit, nur in durchaus entgegengeſetzter Richtung und Beziehung, ein Karakterzug des Menſchen, welchen er urſprünglich kraft ſeiner Willensfreiheit ſich ſelber gegeben, in welchem aber er ſich ſelber als der unſittliche Menſch beſtimmt hat. Sie ſelbſt beſteht darin, daß der Menſch in allem, was er will und thut, zuerſt, ja einzig und allein Rückſicht nimmt auf das, was ihm angenehm, ihm und Andern, beſonders den lieben Seinigen, nützlich iſt, und daß er des Geſetzes und der

Digitized by Google

Pflicht nur äußerlich achtet, d. h. nur in sofern, in wiefern die Verletzung des Gesetzes und die Uebertretung der Pflicht ihm besonders, oder auch wohl Andern, Nachtheil und Schaden bringt; innerlich aber, d. h. aus sittlichem Grunde, ganz und gar keine Achtung vor dem Gesetz und der Pflicht hat, sondern beide in seiner Gesinnung vollkommen gleichgültig behandelt, und in der That, wenn es nur ohne Gefahr geschehen kann, mit Füßen tritt. Der gewissenlose Mensch nämlich freuet sich, wenn ihm seine Anschläge, seine mit Lust verfolgten Plane gelungen sind, gesetzt übrigens, daß Recht und Pflicht dadurch auf das empfindlichste verletzt werden; die Freude über jenes Gelingen läßt in ihm keine Reue über dieses Verletztseyn des Gesetzes aufkommen: das Gewissen regt sich nicht. Und eben der Gewissenlose ärgert sich über sich selbst, wenn und so oft ihm schlaue und künstlich angelegte Unternehmungen mißlungen sind, gesetzt übrigens, daß ihr Mißlingen eine Veranlassung war, die Pflicht nicht zu übertreten und das Gesetz nicht zu verletzen. Sein Aerger und Verdruß ist also nur eine Gemüthsbewegung, d. h. nur ein psychischer, kein ethischer Zustand, wie die Reue, welche der Gewissenhafte etwa fühlt; kurz: gewissenlos ist der Mensch, der in allen seinen Willensakten, Planen, Absichten und Unternehmungen sich so verhält, als wäre das Gewissen gar nicht, und als wäre der Begriff von demselben ein Hirngespinnst, der Gegenstand dieses Begriffs ein vom Menschen erträumter, ein Phantasma.

Beide Zustände, die Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit, haben wie alles Subjektive ihre Grade; der höchste Grad der Gewissenhaftigkeit α) ist die praktische Scrupulosität, und der höchste Grad der Gewissenlosigkeit ist β) die Verstocktheit.

ad α) Die praktische Scrupulosität muß wohl unterschieden werden von einer andern, welche wir die theoretische Scrupulosität nennen möchten. Jene ist eine sittliche Vollkommenheit, eine Tugend der Menschen, und in Bezug auf sie urtheilt man: er habe ein zartes Gewissen. Diese hingegen ist eine Unvollkommenheit desselben, ein moralisches

Gebrechen, mit ihr wird gemeint: eine besondere Modification des Scepticismus oder der Zweifelsucht. Das Zweifeln: ob nämlich irgend etwas, welches entweder wahrgenommen oder nur vernommen worden, sich so verhalte, wie es wahrgenommen oder vernommen worden ist, d. h. ob's wahr sey oder nicht, ist an sich natürlich; denn der Mensch kann irren und das Zweifeln vermag wohl ein Mittel für ihn zu werden den Irrthum entweder zu vermeiden, oder sich von demselben zu befreien. Jede Bewahrung aber *vor* und jede Befreiung *von* dem Irrthum ist an und für sich ein jedem Menschen wünschenswürdiges Gut, und falsch ist in dieser Beziehung jener *Wieland*sche Spruch: „Der Wahn, der uns beglückt, ist eine Wahrheit werth, die uns zu Boden drückt;" denn es *kann* keine uns zu Boden drückende Wahrheit geben.

Sofern nun der Zweifel und das Zweifeln überhaupt Bewahrungs- oder Befreiungsmittel in Ansehung des Irrthums sind, sofern sind sie durchaus *nicht* verwerflich, sondern selbst etwas *Gutes*. Allein es kann geschehen, daß der Mensch entweder bloß aus *Lust* an dem *Zweifeln*, oder aus Behagen am Irrthum, oder aus Furcht vor der Wahrheit und ihren Folgen zweifele und zu zweifeln fortfahre, und daß es ihm mit seinem Zweifeln keineswegs um das Wahre und um die Verhinderung des Falschen und des Irrthums zu thun sey. Solche Zweifellust nun ist kein Gut, sondern ein *Uebel*, ja in ihrem Grunde begriffen nicht nur ein Uebel, sondern auch ein *Böses*; denn in solcher Lust und Sucht, ja im Scepticismus überhaupt, bleibt der Mensch ein, höchstens immer nur zwischen dem Wahren und Falschen, Guten und Bösen hin und her schwebendes und wogendes Wesen, ohne Selbstständigkeit, ohne Selbstthätigkeit und wahre Kraft.

Diese theoretische Scrupulosität nun, eine besondere Abart des Scepticismus, hat sammt diesem ihren letzten Grund in der Gewissenlosigkeit des Menschen, und ist in sofern nicht etwa bloß ein psychischer Mangel, eine geistige Schwäche (denn die Sceptiker, der Zweifel- und Streitsüchtige sind nicht selten die geisteskräftigsten Menschen) sondern

Digitized by Google

sie ist zugleich und besonders ein moralisches Gebrechen (animal disputax).

Die praktische Scrupulosität hingegen ist, wie gesagt, eine Tugend und der höchste Grad der Gewissenhaftigkeit. Es wird unter derselben jenes Karakteristische in dem Sinne und der Denkart eines Menschen verstanden, wo er auch die unbedeutendscheinenden Entschlüsse und Thaten, ehe er jene faßt und diese vollzieht, so wie auch deren Folgen stets mit Bezug auf Gesetz und Freiheit beachtet und betrachtet. Die Maxime nämlich, nach welcher der zartgewissenhafte Mensch verfährt, ist diese: Sollte es zweifelhaft seyn, ob irgend etwas, das beschlossen und gethan werden kann, verboten oder geboten, erlaubt oder unerlaubt sey, so ist es nothwendig den Entschluß aufzugeben, die That nicht zu vollziehen, um nicht in Gefahr zu kommen, statt dessen, was recht ist, Unrecht zu thun und das Gewissen zu verletzen. Diese Maxime hat Plinius kurz und schön ausgesprochen: quod dubitas etc.

Dieser Maxime gemäß thut der zartgewissenhafte Mensch auf seine Rechte, die er an andere hat, auf seine gerechten Ansprüche an sie, lieber Verzicht, wenn es auch zu seinem eigenen großen Schaden wäre, als daß er sie durchsetzen sollte, sobald bei ihm nämlich der geheime Zweifel entsteht, ob es auch mit diesen Ansprüchen seine Richtigkeit habe oder nicht. In eben jener Scrupulosität hat auf der andern Seite die Maxime ihren Grund: lieber Unrecht leiden, als bei zweifelhaften Rechten auf sein Recht bestehen, und lieber den größten Verlust an zeitlichen Gütern erdulden, als sich im Gewissen verletzen. Diese Maxime ist von Socrates bei Plato und von Sallust ausgesprochen worden.

ad β) Mit der Verstocktheit verhält es sich so: Die Willensfreiheit ist die geistige Lebendigkeit des Menschen, der freie Wille das wahre Leben der Person. Der Wille aber ist nur im Beschließen dessen, was Gesetz, Recht und Pflicht fordern, wahrhaft frei und wird in solchem Beschließen, wenn es beharrlich ist, nur freier, und der Mensch ist im Vollbringen dessen, was er dem Gesetz und der Pflicht

Digitized by Google

gemäß, kraft seines freien Willens beschlossen hat, der wahrhaft Lebendige. Diese Willensfreiheit also und dies Leben der Persönlichkeit ist durch Gewissenhaftigkeit bedingt, folglich: je gewissenhafter der Mensch, desto freier, je freier desto lebendiger ist er in geistiger oder übersinnlicher Beziehung; hingegen nimmt in dem Maaße und Grade, als die Freiheit des Willens mehr und mehr beschränkt wird, auch diese geistige Lebendigkeit mehr und mehr ab. Jedes Verbrechen aber, jedes Gebrechen, Sünde und Laster, als Verletzung des Gesetzes, Mißhandlung des Rechts, Uebertretung der Pflicht ist eine Beschränkung der Willensfreiheit, folglich je gewissenloser der Mensch, desto weniger frei ist er, und mit dem Grade der Lasterhaftigkeit, die eben so viel Grade der Gewissenlosigkeit sind, nimmt, wie die Freiheit des Willens so auch jene geistige Lebendigkeit ab. Aber dabei kann es gar wohl seyn, daß das organische Leben, die physische Lebendigkeit, blühet, stark, ja immer stärker wird, und der Mensch somatisch und psychisch ein recht kräftig-lebendiger Mensch ist, mithin daß er, während er geistig, pneumatisch und ethisch abstirbt, physisch sich recht wohl befindet.

Das Minimum der Gewissenhaftigkeit, in welchem sie auf Null gebracht ist, ist auch das Minimum der Willensfreiheit, oder der Grad ihrer Abnahme, worin sie erloschen ist, ohne daß der Mensch, dessen Freiheit sie war, den Willen eingebüßt hat; der Wille bleibt, aber er ist nur auf eine (wie Trieb und Instinkt) nothwendige, gedrungene und gezwungene Weise wirksam, die Freiheit des Willens ist untergegangen (z. B. im erzherrschsüchtigen Menschen: die Willenskraft ist mächtig, die Willensfreiheit eingebüßt).

Jenes Minimum der Freiheit und folglich auch der Gewissenhaftigkeit, die Nullität beider, ist aber kein Nichts, sondern das positive Gegentheil von dem, was war: der höchste Grad also der Gewissenlosigkeit, und diesen höchsten Grad nennen die Deutschen auf eine herrlich bezeichnende Weise die Verstocktheit in Ansehung des geistigen Lebens, der Freiheit und des Gewissens. Der Ausdruck ist metaphorisch und bezieht sich auf das organische Pflanzenleben in den Stauden

Digitized by Google

und Bäumen. Dies organische Leben ist nicht bloß in der Wurzel, Rinde, den Zweigen, Blättern und Blüthen, sondern auch im Stamme (Stock), im innersten Mark wirksam und rege, frisch und fröhlich lebt das Gewächs in allen Fasern des Stammes und der Rinde. Aber dies organische Leben nimmt ab, immer vom Innern heraus, im Stamme stirbt das Leben ab, der Baum verstockt von innen heraus, in der Rinde blüht er noch fort und treibt dadurch vielleicht noch Blätter. Gar treffend ist das Bild dieser Verstocktheit in der organischen Welt für jenen Zustand des Menschen in der ethischen und geistigen, wo von innen heraus die Freiheit und das Gewissen, also das Leben der Person, nach und nach abnimmt, vergeht, während äußerlich das Leben des Individuums in dem Magen und den Nerven noch fortdauert und er physisch gedeihet: ethisch kann er schon todt seyn.

Zwischen diesen beiden äußersten Graden der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit sind aber unendlich viele mittlere Stufen möglich, auf denen das subjektive Gewissen sich mehr oder minder thätig beweiset. Jede dieser Stufen zu begreifen und in der Wissenschaft zu bezeichnen, ist unmöglich, aus dem einfachen Grunde, weil ihrer unendlich viele sind (wie es vom Centrum eines Cirkels zur Peripherie unendlich viele Radien giebt); allein unter jenen mittleren Graden treten gleichwohl zwei ganz besonders hervor, auf welche die Menschen, urtheilend und einander beurtheilend im Leben, gar oft Rücksicht nehmen, welche daher auch von der Wissenschaft zum Behuf des ethischen Lebens und Beurtheilens berücksichtigt werden müssen. Es sind die beiden a) Gewissensängstlichkeit und b) Gleichgültigkeit in Ansehung des Gewissens. Jene gränzt zunächst an die Gewissenszartheit, mithin an eine sittliche Vollkommenheit; sie selber aber ist in Ansehung des Sittlichen eine Schwäche und Unvollkommenheit. Wir werden diese Aengstlichkeit aus Folgendem begreifen: Wenn einem Menschen die Kraft fehlet, zu unterscheiden

α) das, was unter allen Umständen und unbedingter Weise Pflicht und Recht ist von demjenigen, was unter

besonderen Verhältnissen und bedingter Weise Pflicht für ihn werden oder seyn, oder des Andern Recht seyn kann;

β) das Gebotene vom Verbotenen, das Erlaubte vom Unerlaubten, und besonders aber

γ) bloße durch Menschen gemachte Verordnungen, Statuten, aus der Willkühr entsprungene Regeln ꝛc. von den ewigen Gesetzen des Rechts und der Pflicht; und wenn eben derselbe, dem diese Kraft mangelt, doch in Ansehung des Rechts und Unrechts, des Gesetzes und der Pflicht ein sehr reges und kräftiges Gefühl hat, so kann und wird in ihm, anstatt daß es zur praktischen Scrupulosität oder Gewissenszartheit kommt, Gewissensängstlichkeit entstehen. Ueber einen solchen Menschen nun ist das Urtheil im gemeinen Leben: er habe ein enges Gewissen. Dieses Urtheil spricht mit Recht einen Tadel aus, denn jene Aengstlichkeit ist im Moralischen eine Unvollkommenheit. Diese Unvollkommenheit als jener Mangel an Kraft zum Unterscheiden, hat insgemein zu ihrem Entstehungsgrunde einen andern Mangel, nämlich den früh angestellter Uebung des Verstandes und der Urtheilskraft, sittliche Gegenstände und moralische Wahrheiten ꝛc. betreffend, während in Ansehung eben dieser Gegenstände etwa durch das gegebene gute Beispiel, oder aus irgend einer andern Veranlassung das Gefühl für jene moralischen Dinge geweckt, gestärkt und gekräftigt wurde. Ehrliche, redliche und gutartige Eltern z. B. geben ihren Kindern Anweisung im Gebrauch des Verstandes für das Leben, aber ohne Beziehung auf moralische Dinge, gehen ihnen aber mit einem guten Beispiele voran; dadurch wird das Gefühl rege, die Urtheilskraft (Verstand) bleibt aber in Ruhe. Soll nun in bedenklichen Fällen mit Verstand geurtheilt werden, ob und in welchen Verhältnissen dies oder jenes erlaubt sey oder nicht, so entsteht Aengstlichkeit aus dem Gefühl für Recht und manches Erlaubte wird für unerlaubt gehalten: es zeigt sich Beengtheit.

Der gewissensängstliche Mensch also, obzwar schwach von Seiten des Kopfes in Bezug auf Beurtheilung ethischer Dinge, ist doch keinesweges ein verächtlicher Mensch, denn

Digitized by Google

es fehlt ihm nicht von Seiten des Herzens oder des Gefühls in Ansehung eben jener Dinge. Er will stets, was recht und gut ist, wenn er nur überall das Gute von dem Bösen nicht bloß fühlend, sondern auch denkend und urtheilend zu unterscheiden wüßte. Da nun die Kraft dieses Unterscheidens und des Bestimmtbegreifens fehlt, so quält und ängstigt er sich, und ist in dieser Beziehung wahrhaft bemitleidenswürdig.

Die Gleichgültigkeit in Ansehung des Gewissens gränzt zunächst an die Verstocktheit, und sie besteht der Hauptsache nach nicht darin, daß dem Menschen sein Gewissen völlig ausgegangen oder erloschen ist, sondern daß er nur, besonders in seinen sittlichen Verhältnissen, der Stimme des Gewissens nicht achtet. In dieser Gleichgültigkeit, wenn einer so unglücklich ist in dieselbe gerathen zu seyn, frägt er wohl, selbst ehe er irgend etwas beschließt und unternimmt: Was bringt es ein? was gewinne ich dabei? welche Vortheile in leiblicher und geistiger Beziehung, für grobsinnlichen oder geistigen Genuß gewährt mir die That und die Arbeit; statt vor allem zu fragen: Ist, was ich unternehmen möchte, recht? ist es Pflicht? stimmt es mit dem Gesetz, der Vernunft und dem Gewissen überein? In eben jener Gleichgültigkeit setzt der Mensch, wenn seine Thaten, seine Plane und ihre Ausführung ihm bestimmte Vortheile versprechen, sich auch wohl leicht über Pflicht, Recht und Gewissen hinaus, und fragt er nicht nur nicht darnach, sondern verletzt er sie auch wohl unbedenklich, wenn es nur ohne äußere Gefahr für ihn geschehen kann (tüchtiger Betrug, Lüge, wenn es etwas einbringt). Im gemeinen Leben wird über einen solchen geurtheilt: er habe ein weites Gewissen.

Es ist besonders eine Maxime, an welcher, wie an einem Prüfstein zu erkennen steht, ob einer es mit den Gewissensangelegenheiten ernstlich, oder leichtsinnig und gleichgültig nimmt. Der Gewissensgleichgültige hat die Maxime es mit andern Menschen in seinem Urtheil über sie, in seinem Benehmen gegen sie, und in seinen Forderungen an sie sehr strenge zu nehmen, auf das Recht zu bestehen und

Digitized by Google

die gewissenhafte Erfüllung ihrer Pflicht zu verlangen; aber gegen sich selbst, wo er nur kann, nachsichtig zu seyn, oder Andern nichts, sich selber alles zu verzeihen. Die dieser gerade entgegengesetzte Maxime, welche den Gewissenhaften karakterisirt, ist von Seneca ausgesprochen: „Sey strenge gegen dich selbst, sowohl im Urtheil über dich, als in Behandlung deiner selbst, aber im möglich höchsten Grade nachsichtig gegen Andere; verzeihe dir nichts, aber den Andern so viel nur verziehen werden kann."

Der Gewissensgleichgültige ist freilich der Verächtliche und ihm geschieht nicht nur was recht, sondern auch was billig ist, wenn Andere ihn streng beurtheilen und es haarscharf nehmen, denn er thut es gegen sie.

ad 2) Von den Bestimmungen des Gewissens in seiner Objektivität.

Es sind ihrer drei und sie werden folgendermaßen begriffen:

a) wenn der Mensch vor irgend einem durch ihn zu fassenden Entschluß überlegt und bedenkt, ob derselbe dem Gesetz gemäß oder zuwider sey, so geht die praktische Beurtheilung dem Entschlusse selbst und der That voraus, sie aber ist ein Akt des objektiven Gewissens, und in Ansehung ihrer wird dasselbe begriffen als vorhergehendes Gewissen.

b) Während der Entschluß gefaßt und vollzogen wird, kann zugleich der Gedanke an seine Uebereinstimmung mit dem Gesetze, oder an seinen Widerstreit gegen dasselbe entstehen. Dieser Gedanke ist gleichfalls eine praktische Beurtheilung und also ein Akt des Gewissens. In Ansehung seiner wird dasselbe begriffen als begleitendes Gewissen.

c) Nachdem der Entschluß gefaßt und sogar vollzogen ist, ohne daß die Beurtheilung: ob er dem Gesetze gemäß oder zuwider sey, überhaupt vorgenommen wird, kann es hintennach zu dieser Beurtheilung kommen: gleichfalls ein Akt des objektiven Gewissens. In Ansehung ihrer wird

Digitized by Google

daſſelbe als nachfolgendes Gewiſſen begriffen. Dieſe drei Beſtimmungen beziehen ſich allerdings auf Zeitverhältniſſe und ſcheinen, obwohl in uralter Zeit ſchon angedeutet durch die ſcholaſtiſche Theologie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, doch von keiner großen Bedeutung zu ſeyn. Allein in jenen Zeitverhältniſſen beziehen ſich gleichwohl die genannten Beſtimmungen auf das Außerzeitliche, nämlich auf die Willensfreiheit, mit welcher der Menſch entweder vor, oder während, oder erſt nach vollzogener That das Geſetz und die Uebereinſtimmung ſeines Entſchluſſes mit ihm oder den Widerſtreit gegen daſſelbe beachtet, oder zu beachten unterläßt. Und in dieſer Beziehung ſind die drei Beſtimmungen keineswegs unbedeutend. Die Scholaſtik bezeichnete ſie: die eine als conscientia antecedens, die zweite conscientia concomitans, die dritte conscientia consequens. Ihre praktiſche Bedeutung wird ſich im folgenden ergeben: Möglich iſt, daß bevor der Entſchluß gefaßt und die That vollbracht wurde, das Gewiſſen in dem Menſchen ſich nicht rege. Dieſes drückt man ſo aus: das Gewiſſen ſchweigt. Möglich iſt, daß während der Entſchluß vollzogen wird, oder unter der Handlung das Gewiſſen gleichfalls nicht wirkſam ſey, und dann ſagt man: das Gewiſſen ſchläft. Möglich endlich iſt, daß nach vollbrachter That das Gewiſſen ſich in irgend einem Grade wirkſam beweiſe und der Menſch, was er gethan hat, praktiſch zu beurtheilen anfange. Davon ſagt man dann: das Gewiſſen iſt erwacht.

Es kann dabei gar wohl geſchehen, daß während der That und noch ehe ſie vollbracht ward, das Gewiſſen erwache und den Menſchen gleichſam erinnere an das Geſetz und an den Widerſpruch der That mit demſelben, und daß er dennoch in der geſetzwidrigen That beharre, ſie zu Ende bringe, welches letztere auf einen hohen Grad der Gleichgültigkeit in Anſehung des Gewiſſens ſchließen läßt.

ad 3) Beſtimmung des Gewiſſens in ſeiner Abſolutheit.

Sie iſt eine einzige, nämlich die Infallibilität deſſelben. Der Begriff der Infallibilität iſt in zweifacher Weiſe beſtimm-

Digitized by Google

bar, einerseits in Bezug des Gewissens auf den Menschen durch den Satz: „das Gewissen trügt nicht, verleitet nicht zum Irrthum.“ Hier also ist jene Infallibilität die Untrüglichkeit; andererseits mit Bezug des Menschen auf das Gewissen durch den Satz: „er kann das Gewissen nicht betrügen.“ In dieser Beziehung ist die Infallibilität: die Unbestechlichkeit des Gewissens.

Den Begriff selbst und sein Prinzip finden wir folgendermaßen: Der Mensch kann irren; dürfte man nun auch sagen: das Gewissen kann irren, so würde dieses so viel bedeuten als: der Mensch könne mit vollkommener Zustimmung des Gewissens, was unrecht ist für recht, und was recht ist für unrecht halten, und indem er thue, was doch unrecht ist, könne das Gewissen seine That für recht und gut; indem er hingegen thue, was doch recht ist, könne es dieselbe für unrecht oder schlecht erklären. Der Satz nun: das Gewissen kann irren, wird für falsch erklärt und der Beweis: daß er falsch sey, wird a) negativ, oder apagogisch und b) positiv, oder direct folgendermaßen geführt.

ad a) Apagogischer Beweis.

Wäre es möglich, daß das Gewissen irre, oder uns zum Irrthum verleite, oder durch uns bestochen (corrumpirt) werden könne, so würde es keine praktische Gewißheit geben, mithin auch gar keine wahre Sitte und Tugend möglich seyn. Ja, es wäre alsdann sogar unmöglich, daß der Mensch, theoretische Wahrheiten etwa ausgenommen, irgend einer Wahrheit, besonders einer praktischen und ethischen, theilhaftig werde, wenigstens würde (wenn auch im Theoretischen, wo nicht alles, doch vieles gewiß wäre) im Praktischen alles und jedes zweifelhaft bleiben. Denn wenn einer im Theoretischen irret, besonders in der Historie, der Physik und Mathematik, so giebt es doch Mittel seine Irrthümer zu prüfen und an ihre Stelle die entdeckte Wahrheit zu bringen. In der Historie sind diese Mittel die bereits aufgefundenen oder aufzufindenden Dokumente, Monumente ꝛc. in der Physik bereits angestellte oder neue Experimente, in der Mathematik die sogenannten Rechnungsproben ꝛc.

Digitized by Google

Könnte nun aber das Gewissen irren, so würde dem Menschen jedes mögliche Mittel fehlen, die Irrthümer desselben zu berichtigen, und müßte er also in seinem freien Wollen und Wirken, folglich in der Hauptsache seines Lebens, im Praktischen, wenn auch nicht dem Irrthum selber, doch was hierin eben so viel wäre, stets dem Zweifel unterworfen bleiben. Denn wozu könnte und wollte doch der Mensch, wenn ihn sogar sein Gewissen zu betrügen vermag, seine Zuflucht nehmen, um sich dagegen zu retten? Man könnte antworten, entweder

α) zu Gott, von dem er ja die Ueberzeugung haben kann, daß er untrüglich sey, oder

β) zu irgend einem andern Menschen, der weniger dem Irrthume und Zweifel unterworfen wäre, wie er.

Darauf erwidern wir

ad α) der Glaube, daß Gott untrüglich sey, hat unstreitig seinen guten Grund. Allein aus diesem Glauben folgt doch nicht, daß der Mensch, wenn sein Gewissen irren könne, sich im Praktischen des Irrthums und Zweifels mittelst jenes Glaubens zu enthalten und der Wahrheit theilhaftig zu werden vermöge; denn dieser Glaube könnte nur der seyn: daß der Mensch, da das Gewissen trüglich wäre, durch den untrüglichen Gott unmittelbar über das, was recht und unrecht, gut und böse sey, belehrt werde. Aber, solch eine Belehrung oder göttliche Offenbarung zugegeben, würde doch der Mensch

א) ein Vermögen, diese Belehrung zu empfangen und

ב) ein Mittel haben müssen, aus welchen und nach welchem er selber beurtheile, ob die empfangene Belehrung wirklich eine Belehrung durch Gott, und nicht etwa eine Täuschung der Phantasie in der Einwirkung der Dinge auf ihn sey.

Hat er nicht am Gewissen dies Vermögen, durch Gott belehrt zu werden, und das Mittel zu prüfen, ob

Digitized by Google

das, was er für göttliche Belehrung hält, wirklich solche sey, so giebt es kein solches Vermögen und Mittel; aber wenn das Gewissen selber trüglich wäre, könnte es kein solches Vermögen seyn; mithin setzt selbst die Möglichkeit einer Belehrung des Menschen durch den untrüglichen Gott die Untrüglichkeit des Gewissens voraus.

ad β) Wäre nun vollends ein anderer Mensch derjenige (Prophet, Pabst oder Kirche) mittelst dessen Jemand im Praktischen seine Irrthümer zu berichtigen, seine Bedenklichkeiten und Zweifel zu heben allein vermögte, so würde dieser Jemand doch wohl wissen können, daß der Andere ein Mensch wie er, eben so gut dem Irrthume unterworfen sey, wie er, und in dieser Wahrheit urtheilen müssen: Was einer dem andern lehrt, kann allerdings wahr und gut seyn; aber eben so möglich ist, daß es falsch und schlecht sey. Derjenige also, der von andern belehrt wird, muß selber ein Vermögen und Mittel haben zu prüfen und zu beurtheilen, ob das, was sie ihn lehren, wahr und gut sey oder nicht. Fehlt ihm dies Kriterium, so kann er aus dem Irrthum und Zweifel nicht herauskommen, sondern getäuscht höchstens meinen, er sey heraus. Könnte also das Gewissen irren, so könnte kein Mensch durch Andere von irgend einer praktischen und ethischen Wahrheit überzeugt werden Kurz, ist das Gewissen trüglich, so kann dem Menschen weder das Gewissen noch ein Anderer helfen, wo es ethische Wahrheiten gilt. Also ist das Gewissen untrüglich.

ad b) Positiver Beweis.

Das Gewissen in seiner Absolutheit ist ein, nicht durch vorausgehendes Reflektiren und Urtheilen Bedingtes, sondern ein schlechthin unbedingtes Wissen vom Gesetz, gleichsam ein, das Gesetz auf intellektuelle Weise Schauen. Wo aber nicht reflektirt und geurtheilt wird, kann auch nicht geirrt werden. Denn das Irren des Menschen ist ein in Reflexionen und

Digitized by Google

Urtheilen ſich Vergreifen. Aus jenem Grunde haben ſinnige Denker, z. B. F. H. Jacobi, das Gewiſſen wohl einen ſittlichen Inſtinkt genannt, der, wie jeder Inſtinkt, nicht fehl gehet und nirgends ſein Ziel verfehlet.

Dieſe Darſtellung deſſelben als eines Inſtinkts iſt freilich ſinnbildlich, hat aber unſtreitig im folgenden ihren Grund, und was mit ihr gemeint wird, iſt aus folgendem zu verſtehen:

Die Idee von der Gottheit iſt allerdings die von dem abſolut untrüglichen Weſen, und die mit dieſer Idee verknüpfte Ueberzeugung des Menſchen, daß Gott ſey, iſt zugleich die, daß er nicht irren könne und nicht trügen wolle, kurz daß er der Allwiſſende und Allgütige oder Heilige ſey. Das Gewiſſen nun in ſeiner Abſolutheit iſt die Bedingung der menſchlichen Perſönlichkeit. Der Menſch aber vom Seyn des allwiſſenden, allmächtigen und heiligen Gottes überzeugt, hat in dieſer Ueberzeugung den vollkommenſten Grund zu glauben, daß Gott der Urquell des Gewiſſens, und daß ihm, dem Menſchen, daſſelbe anerſchaffen ſey, um ihn vor Irrthümer und Zweifel, wie vor Sünden und Laſter ſelbſt zu bewahren, ohne dieſe jedoch, wie etwa der blinde Inſtinkt thut, unmöglich zu machen.

In dieſer Ueberzeugung und dieſem Glauben, der durch das Gewiſſen ſelber befeſtigt und beſtätigt wird, iſt die Gewißheit gegründet, daß das Gewiſſen untrüglich ſey. Dieſe Gewißheit ſpricht ſich etwa mit ihrem Grunde ſo aus: Weil Gott, der Untrügliche, Urheber des Gewiſſens iſt, ſo iſt darum das Gewiſſen untrüglich, und kann daſſelbe weder uns zum Irrthum verleiten, noch durch uns beſtochen werden. Es gleicht alſo einem Inſtinkt, der aber nicht, wie bei den Thieren um des organiſchen, ſondern der um des freien ſittlichen Lebens willen dem Menſchen anerſchaffen und angeboren wird, und der ſomit gar wohl ſittlicher Inſtinkt heißen kann.

Schluß. Iſt alſo im Leben oder in der Wiſſenſchaft von Untrüglichkeit die Rede (Infallibilität), ſo muß dabei ent-

Digitized by Google

weder an die Untrüglichkeit Gottes oder die des Gewissens gedacht werden: alles Andere in der Welt ist trüglich, hinfällig, bestechlich. Hat der Mensch im Leben oder in der Wissenschaft mit Zweifeln zu kämpfen, hat er besonders Irrthümer, die er dafür bereits anerkannt, zu berichtigen, zu vertilgen und an ihrer Statt die Wahrheit zu suchen und darzustellen, so giebt es zuletzt für ihn ganz und gar kein anderes Mittel, als das Gewissen, woran er sich orientiren und durch dessen Untrüglichkeit es ihm gelingen kann, den Zweifel zu lösen und den Irrthum zu vertilgen. Es giebt folglich keine Infallibilität der Kirche oder ihres Vorstehers, z. B. des Pabstes Und eben diese Behauptung: nur Gott über uns und das Gewissen in uns, sind untrüglich, ist die Grundlehre, in welcher die protestantische und katholische Kirche sich wesentlich unterscheiden. Auch besteht nur mit jener Behauptung die Gewissens-, Denk- und Preßfreiheit. Paulus: πάντα δοκιμάζετε· τὸ καλὸν κατέχετε. 1 Thess. 5, 21.

IV. Lehre des Christenthums vom Gewissen.

Die heilige Schrift gedenkt sehr oft des Gewissens in dreifacher Beziehung:

1) in Bezug auf die Gesinnung, wo also das Gewissen in seiner Absolutheit verstanden wird. Es sind jedoch nur wenige Stellen, unter dem Namen ἡ καρδία, in dieser Beziehung zu erwähnen. Röm. 2, 15 u. 16. 1 Joh. 3, 19—22. Röm. 13, 8.
2) in den Urtheilen und Beurtheilungen der Menschen, wo also das Gewissen in seiner Objektivität gemeint ist, unter dem Ausdruck: ἡ συνειδησις. 1 Cor. 10, 29. Röm. 9, 1. 2 Cor. 4, 2.
3) in Bezug auf die Menschen, deren Gewissen es ist, mithin das subjektive Gewissen (συνείδησιν ἔχειν, ὑμῶν etc.). Viele Schriftstellen: Act. 24, 16. Tit. 1, 15. Hebr. 9, 9 u. 14. 1 Tim. 4, 2. 2 Cor. 1, 15. c. 8, 16—32.

Digitized by Google

Warum nun die Bibel des Gewiſſens in der erſten Beziehung am ſeltenſten, in der zweiten weniger ſelten und in der dritten ſehr oft und nachdrücklich gedenkt, wird aus Folgendem erhellen: In der heiligen Schrift wird vorausgeſetzt, daß das Gewiſſen ſey; aber in ihr wird nirgends gelehrt, was daſſelbe ſey, als wenn das ſich von ſelbſt verſtände, wie dies auch im Leben ſich wirklich von ſelbſt verſteht.

Ferner in der Bibel wird nicht gelehrt, woraus das Gewiſſen entſtehe, endlich auch nicht, worauf daſſelbe gehe, mithin nicht, welches des Gewiſſens Grund, noch deſſen Ziel ſey, indem auch dieſes ſich von ſelbſt verſteht. Die Bibel enthält alſo eben ſo wenig eine Theorie von dem Gewiſſen wie von der Freiheit, und beides iſt dem Zweck der chriſtlichen Religion ganz angemeſſen, denn zu dieſem Zweck gehört: durch Ermahnen, Belehren, Beſtrafen ꝛc. Veranlaſſung zu geben, daß die Menſchen in allen ihren Geſinnungen und Handlungen ſich der Gewiſſenhaftigkeit befleißigen und ſtets gewiſſenhafter werden. Zu dieſem Zweck gehört aber nicht, über das Gewiſſen und deſſen Weſen Unterſuchungen anzuſtellen, über die Gewiſſenhaftigkeit zu ſpekuliren und zu disputiren, um Ziel und Grund zu begreifen: denn unendlich beſſer iſt's, ein gewiſſenhafter Menſch zu ſeyn, als die Gewiſſenhaftigkeit zu begreifen und eine Definition davon geben zu können. Darum ſind alle und jede Lehren, die Chriſtus beſonders den Menſchen gegeben hat, an ihr Gewiſſen, und wird deßwegen alſo des ſubjektiven Gewiſſens am öfterſten, des objektiven ſeltener, des abſoluten am ſeltenſten gedacht. Aber darum iſt auch die chriſtliche Religion vorzugsweiſe die Religion des reinen Herzens, d. h. des guten Gewiſſens. Und eine jede Lehre, ſey ſie in hiſtoriſcher und phyſikaliſcher Hinſicht noch ſo bedeutend, iſt keine chriſtliche, wenn ſie auf das Gewiſſen gar keine Beziehung hat. Dieſes gilt beſonders von jeder dogmatiſchen. Soll irgend ein Dogma für ein chriſtliches erkannt werden können, ſo muß es erweislich ſeyn, daß es auf das Gewiſſen und umgekehrt das Gewiſſen auf es einen beſtimmten Einfluß habe. Es kann daher auch

Digitized by Google

genau genommen keine christliche Glaubenslehre, keine Dogmatik geben, ohne daß sie zugleich Gewissenslehre, ohne daß sie durch Ethik bedingt sey. Nun ist aber das Gewissen, und unter seiner Herrschaft die Freiheit des Willens, das unmittelbar Göttliche in dem Menschen, alles Andere an und in ihm, sein Witz, seine Gelehrsamkeit, seine Kunst ist das Natürliche in ihm. Da also die christliche Religion in allen ihren wesentlichen Lehren auf's innigste mit dem Gewissen des Menschen verknüpft ist, und ihre Willensfreiheit befördern hilft, so beweiset sie eben damit ihre Göttlichkeit. Das Göttliche ist zugleich das Ewige und Unveränderliche, und alles Natürliche ist vergänglich; in jener Beziehung ist also die christliche Religion zugleich die ewige und unveränderliche.

IV.

Todesstrafen.

(vgl. S. 136. 160. 184. ꝛc.)

Fast unter allen Völkern und fast in allen Staaten war und ist ein Gesetz, welches für Verbrechen gewisser Art den Tod des Verbrechers bestimmt. Kann und darf irgend ein Volk durch seine gesetzgebende Macht den Tod auf Verbrechen gewisser Art setzen? Widerspricht nicht die Todesstrafe jenem Canon: „Du sollst nicht tödten," und zeigt sich nicht ein Volk, das noch die Todesstrafe hat, in dem Zustande der Barbarei, und tritt nicht mit dadurch, daß es kein solches Strafgesetz mehr giebt, ein Volk, das sie aufhebt, von christlicher Seite betrachtet, aus der Barbarei heraus?

Die alten Theologen und mit ihnen, als sie noch die Bibel für einen göttlichen Canon hielten, auch die alten Juristen, beriefen sich in Rücksicht auf die Rechtmäßigkeit der Todes-

Digitized by Google

ſtrafe auf 1 B. Moſ. 9, 6 „Wer Menſchen Blut ꝛc.“ Dieſes Geſetz, ſagten ſie, hat Gott gegeben, und ſomit kann gegen die Rechtmäßigkeit und Vernunftmäßigkeit der Todesſtrafe kein Einwurf ſtatt finden. Allein die Neueren beruhigen ſich dabei, und zwar mit Recht, nicht. Denn, wenn man auch einräumt, daß jenes Geſetz von Gott gegeben ſey, mithin daß Gott wolle, wer Menſchenblut abſichtlich vergießt ꝛc., ſo muß doch, ſo gewiß Gott der ewig vernünftige, der heilige Gott iſt, ſein Geſetz einen vernünftigen Grund haben, und ſo gewiß er der Allgütige iſt, muß es dem Menſchen durch ihn ſelbſt möglich gemacht ſeyn, kraft ſeiner Vernunft den vernünftigen Grund davon einzuſehen. Alſo auf den vernünftigen Grund, den das Geſetz auch als Gottes Geſetz habe, kommt es an. Geſetzt, es fände ſich kein vernünftiger Grund dafür, ſondern dieſe Behauptung wäre unvernünftig und zweckwidrig, ſo würde folgen, daß jener alte Spruch, wohl von Moſes ꝛc. aber nimmermehr von dem ewig Vernünftigen, von Gott gekommen ſey, daß er nicht ein göttliches Geſetz darſtelle, nicht Gottes Willen ausſpreche. So iſt der Weg der Unterſuchung frei, nicht Berufung ſoll gelten auf eine Stelle des alten Teſtaments.

Unter den Neuern iſt in der zweiten Hälfte des vorigen Säculums einer der erſten, der die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe bezweifelt und beſtritt, der Marquis Beccaria (dei Delitti e delle Pene, deutſch von Hommel: über Verbrechen und Strafen, Bresl. 1778). In jenem Zeitalter, wo in Deutſchland von England aus große Empfindſamkeit an der Tagesordnung war, dachten auch wirklich mehrere Regenten daran, die Todesſtrafe abzuſchaffen. Kaiſer Joſeph that's, ſtatt deren Schiffziehen auf der Donau; auch während der franzöſiſchen Revolution wurde ſie abgeſchafft, iſt aber nachher verdreifacht und verſechsfacht zurückgekehrt.

In den neunziger Jahren gab Kant ſeine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre heraus, und in dieſem Naturrecht nahm er ſich der alten Geſetzgeber an, verthei-

Digitized by Google

digte aus dem Prinzip der practischen Vernunft ꝛc. die Todesstrafe; aber nach Kant nahm gegen ihn Fichte in seiner Moral des Beccaria Parthei, nur tiefer gehend. Diese Angelegenheit ist noch nicht aus Prinzipien entschieden.

Zuvörderst bemerken wir: Wird ein Mensch zum Tode verurtheilt, so kann dieses nur geschehen, sofern durch ein Gesetz, im Fall dasselbe von einem übertreten worden sey, der Tod im voraus als Strafe für diese Uebertetung bestimmt ist. Um nun zu beurtheilen, ob ein Recht und ein vernünftiger Grund da sey, daß ein solches Gesetz von wem auch immer gegeben worden, muß der Zweck der vom Gesetz angedroheten Strafe (Tod) anerkannt seyn, und um diesen Zweck zu erkennen, muß man vorerst doch einen Begriff von der Strafe haben, so daß die Frage so stände: Was ist Strafe und was Zweck der Strafe, und dann: Kann rechtmäßiger- und vernünftigerweise der Tod eine Strafe seyn, die durch das Gesetz für Verbrechen gewisser Art bestimmt wird, so daß dieses mit dem Tode strafende Gesetz selbst ein vernünftig und rechtmäßig gegebenes Gesetz ist? Also erst die hergebrachte Erklärung von der Strafe. Strafe (poena) ist ein Uebel (malum est), welches demjenigen, der ein Gesetz übertreten möchte, durch eben das Gesetz zu erleiden angedroht wird, und welches im Uebertretungsfalle so nothwendig erlitten werden muß, als es angedroht worden ist (Ausnahme: Begnadigungs-Recht der Regenten). Beleidigungen, die ein Mensch von einem andern erfährt; Unarten, wenn sie gerügt werden, wenn also in Ansehung ihrer dem Beleidiger Uebel zugefügt worden sind, sind doch nicht so zu betrachten, als wären sie unmittelbare Uebertretungen vom Gesetze. Diese Rügen sind nicht Strafen, sondern Züchtigungen, welche man modifiziren kann, nicht Nothwendigkeit, sondern unmittelbare Wohlthat.

Aber was hat solch' nothwendiges Uebel (Strafe) für einen Zweck? Darüber sind die Meinungen der Juristen und Theologen sehr verschieden.

Digitized by Google

Der Hauptmeinungen sind drei:

1) Indem durch das Gesetz ein Uebel, welches seinem Uebertreter nothwendig treffen werde, angedroht wird, kann dieser, so wie ihm das Gesetz und mit demselben das angedrohte Uebel bekannt wird, durch die bloße Bekanntschaft mit beiden abgehalten, abgeschreckt werden, das Gesetz selbst zu übertreten. Wird gleichwohl gegen das Gesetz gehandelt, so geht die Drohung eben so nothwendigerweise in Erfüllung, als sie mit Nothwendigkeit im Gesetz selbst ausgesprochen ist. Und wie der Zweck der Strafe in ihrer Androhung: Bewahrung ist vor der Uebertretung, so ist eben der Zweck der Strafe in ihrer Vollziehung: Besserung dessen, der das Gesetz übertreten.

Nach dieser Meinung bezieht sich die Strafe lediglich auf den Menschen in seinem Verhältnisse zum Gesetz, abgesehen von allen andern. Das beabsichtigte die Strafe, daß er vor Vergehung bewahrt, und wenn er dennoch sich vergangen hat, durch die wirkliche Bestrafung vor neuen Vergehungen bewahrt, also gebessert werde. Es liegt die psychologische Reflexion zum Grunde: daß wer nicht hören will, fühlen möge. Wirkt das gesehene und gehörte (proklamirte) Uebel nicht, so wirkt vielleicht das gefühlte. In diese Ansicht ist Fichte eingegangen.

2) Es sey mit allen Strafen, die durch Gesetze bestimmt werden, zuvörderst um die Sicherheit aller derer zu thun, die unter dem Gesetze ständen. Jedem nämlich müsse daran gelegen seyn und liege auch aus natürlichem Bedürfnisse wirklich daran, nicht bloß Leib und Leben, Eigenthum, äußerliche Freiheit, guten Namen und Ehre zu haben, sondern auch dessen, was er hat, so gewiß zu seyn als möglich. Diese Gewißheit suche jeder, und darum hauptsächlich sey oder werde er Mitglied der großen Staatsgesellschaft, darin wolle er sicher seyn. Nun könne es aber in solcher Gesellschaft immer Einzelne geben, die große Lust hätten sich an dem, was eines Andern ist, zu vergreifen. Damit diesen die Lust, so viel als möglich vergehe, habe die ganze Gesellschaft für

Digitized by Google

Gesetze Sorge getragen, denen die nothwendige Androhung angeknüpft wäre von zuverläßig treffendem Uebel für diejenigen, welche sich gegen Andere und das Gesetz vergehen würden. Diese Uebel hätten also (wie die Gesetze selbst) als Strafe den Zweck, Erhaltung und Bewahrung der Sicherheit für alle, und die Strafe, die jeden treffe, indem er das Alle schützende Gesetz übertreten habe, keinen andern Zweck, als abschreckend für alle übrigen zu seyn, damit sie nicht auf ähnliche Weise Eingriffe thun mögen, also alle so vor ähnlichen Vergehen zu bewahren; auf Besserung des Einen komme es nicht an. Der Gesetzgeber müsse dafür sorgen, daß die Uebel im Wiederholungsfalle geschärft würden, dann würden sie schon abschrecken. Nach dieser Angabe vom Zweck der Strafe verknüpft sich mit jenem Begriff des Zwecks nothwendigerweise der, daß durch Vollziehung der Strafe ein Beispiel Allen gegeben werde, Strafe also soviel als möglich öffentlich sey; denn die böse Lust kann im Herzen der Andern auch liegen, dann wäre die Gesellschaft nicht sicher, Sicherheit aber ist Zweck.

3) Die dritte Meinung, die bedeutendste, wird sich in Folgendem ergeben: Der einzelne Mensch mag sich allenfalls aus Großmuth oder Feigheit von einem andern Einzelnen Unrecht gefallen lassen, wenigstens zu Zeiten; aber ein Volk, ein Staat, muß kein Unrecht, daß Einer dem Andern zufüge, in seinem Schooße dulden. Sobald das Volk durch seine Beamten Notiz erhält, daß in ihm Unrecht geschehen, so muß es das Unrecht vertilgen: also müssen der Staat und das Volk Strafgesetze haben. Ist Unrecht gethan, so muß diesen Gesetzen zufolge das gethane Unrecht wo möglich wieder gut gemacht werden, d. h. Schadenersatz dem, welchem Unrecht geschehen ist. Aber damit wird das Unrecht noch nicht vertilgt; es muß andererseits der, welcher das Unrecht that, gerade so viel leiden als er gethan, es muß dieses Unrecht, indem Schadenersatz geleistet wird, mit einem Uebel vergolten werden, wodurch das Verhältniß wieder hergestellt, das Unrecht gleichsam getilgt wird. Der Zweck der Strafe überhaupt ist nun nicht bloß ein zu bewirkender Schadenersatz, sondern

Digitized by Google

auch eine ganz gleiche Vergeltung: was Einer Unrecht gethan an Andere, das muß ihn treffen, wie aus einer ewigen Nothwendigkeit. Dies ist das Wiedervergeltungsrecht: der Zweck der Strafe. Wäre z. B. ein großer Diebstahl begangen, der Bestohlene reich genug, daß er gleichgültig bliebe, er will vielleicht den Andern nicht unglücklich machen, so nimmt der Richter Notiz davon. Jemand ist im Verdacht dieses Diebstahls, der Richter hat die Pflicht nachzusehen, ob der Verdacht sich bestätigt. Ist dies, so muß der Dieb, falls er die Summe, Sache ꝛc. beisammen hat, das Geraubte zurückgeben, vielleicht mit Zinsen. Hier ist Unrecht geschehen, nicht bloß Eigenthum geraubt, das letzte ist wieder da; aber das Gesetz ist übertreten, das muß gestraft werden. Da erst hebt eigentlich die Strafe an: dem Diebe wird nun ein Uebel zugefügt.

ad 1) Wenn Besserung des Verbrechers Zweck der Strafe wäre, die er zu erleiden hätte, so würde Todesstrafe zweckwidrig und in sich selbst unvernünftig, und da alles Unvernünftige unrechtmäßig ist, unrechtmäßig seyn. Denn mit dem Tode ist die Möglichkeit der Besserung für dies Leben aus, ob sie für jenes Leben noch möglich ist, wissen wir nicht. Das ist Fichte's Ansicht, daher der Vorschlag in seiner Moral: die Verbrecher, die kaum noch Hoffnung der Besserung übrig ließen, lieber ewig ins Gefängniß zu setzen, die Möglichkeit sich zu bessern bliebe, der Richter könne nicht erklären: es sey unmöglich, daß er sich bessere. Aber verwahrt, mußte ihm die Veranlassung bleiben und gegeben werden, sich zu bessern. Fichte übersah indeß, ob nicht, wenn auch an die Stelle der Todesstrafe ewige Gefängnißstrafe käme, mit jenem Zwecke, vielleicht die Strafe zu schwer sey, schwerer als das Verbrechen, daß also, indem der Gesetzgeber aus dem Gesichtspunkte der Besserung ewige Gefängnißstrafe diktirt, er dem Verbrecher vielleicht Unrecht thut, größeres Leid ihm zufügt, als ihn nach seiner That treffen dürfe. Es ist die Frage, besonders bei kräftigen Menschen, ob sie nicht lieber den Tod, als jahrelanges Gefängniß ertrügen; gewöhnlich nicht, denn die Menschen sind

Digitized by Google

feige. So fällt das Gesetz, indem es der groben Barbarei ausweichen will, in eine feinere.

Aber kann denn Besserung Zweck der Strafen seyn, die das Civil-Gesetz bestimmt? Wir zweifeln; denn wäre auch die Strafe, welche im Uebertretungsfalle das Gesetz androht, ein Abschreckungsmittel für jeden, das Gesetz zu übertreten, also daß, so gewiß als einer die Strafe, ein Uebel, fürchtet, er sich auch wohl hüten wird, das Gesetz zu übertreten, um nicht straffällig zu werden und dies Uebel sich nicht zuzuziehen. Ist damit Besserung bewirkt? Was für Menschen sind es, die aus Furcht vor der Strafe sich hüten? Sind es sittliche Menschen? Wer aus Furcht etwas thut oder unterläßt, ist ein Sklave seiner Affekten. So sind freilich die meisten bestimmbar; aber wenn von Besserung die Rede ist, so ist der Mensch nicht gebessert, welcher durch Furcht vor Uebel das vermeidet, wodurch das Uebel ihm zugezogen würde; er hat noch nicht einen Anfang der Besserung gemacht, ist vom Vieh noch nicht unterschieden: dem Menschen wird mit dem Schwerdte, wie dem Hunde mit der Peitsche gedroht, dort wie hier wirkt das Objekt. Gesetzt nun aber, trotz des angedroheten Uebels würde das Gesetz übertreten und es träfe nun das Uebel wirklich ein, was wird denn dies Uebel, das gefühlte Leiden, für den, der es erlitten, bewirken? Daß er es künftig besser mache? Vielleicht wird er nur klüger, d. h. mit mehr Umsicht, das Gesetz übertreten; oder falls er das Gefühlte zu Herzen nähme, so kann er, in große Furcht gesetzt, wohl von Uebertretungen abgehalten werden, ist damit aber um nichts besser. Ein Staat wäre dann der Inbegriff von Individuen, die verständig genug sind, um sich aus Furcht vor dem Gesetz bändigen zu lassen und ruhig neben einander leben. Das ist denn die große Besserungsanstalt! Wie steht es denn um die Besserung der Gesetzgeber; oder giebt es im Staate eine Kaste von Menschen, welche die Bessermacher der Uebrigen zu seyn bestimmt sind?

Digitized by Google

ad 2) Sicherheit Aller soll Zweck der Strafe seyn. Wenn die Todesstrafe über einen Menschen ausgesprochen wird, so kann es doch nur geschehen, weil er das Gesetz, auf dessen Uebertretung der Tod gedroht ist, wirklich übertreten hat. Da wäre aber die Sicherheit Aller schon sehr ins Gedränge gekommen, und gegen sie bereits gehandelt. Nehmen wir an, das Gesetz bestimme jedem, welcher Menschenblut vergießt, den Tod, und es käme nun ein Mörder in Untersuchung und würde zum Tode verurtheilt, so wäre doch ein Menschenmord bereits begangen und die Sicherheit in jedem einzelnen Gliede verletzt. Nun kömmt die Todesstrafe hintennach, was kann ein Mittel, das hintennach kommt, wirken? Nichts. Ja, kann man sagen, dadurch, daß der Verbrecher gestraft wird, werden alle Andern abgeschreckt, und so ist wenigstens für die Zukunft Sicherheit da. Es wird also der Einzelne gestraft, nicht das Geschehene ungeschehen zu machen, sondern daß er ein Beispiel gebe allen Andern, damit durch sie nicht ähnliches geschehe, und das kann am besten gegeben werden durch die kräftigste Strafe: die Todesstrafe.

Aber auf wen wird denn besonders das Beispiel wirken? Auf den Feigherzigen, Schwachen ꝛc. unter den Zuschauern; auf den Kräftigen wenig oder gar nicht. Die ärgsten Räuber, wenn sie zufällig bei solchem Akt gegenwärtig waren, werden unbekümmert ihn ansehen, wie Schillers Räuber denken, der direkte vom Galgen kömmt, und, das Leben nicht achtend, werden sie sich aus der Strafe nichts machen und gar kein Beispiel nehmen. Folglich wird die Strafe nur auf die schlechtesten Menschen (feige sind immer schlecht) wirken, und was ist das? Dazu kömmt: Hat denn auch wohl eine Gesellschaft das Recht, einen Einzelnen aus ihrer Mitte, (habe er gethan, was er wolle) für die Zwecke aller Uebrigen zum bloßen Mittel zu machen, dergleichen der Einzelne ist, wenn er verbraucht wird als Beispiel für Andere. Hat einer den andern erschlagen, und er wird ertappt, so richte ihn hin, das ist vielleicht nicht Unrecht; aber wenn du ihn auf den Markt führst, das Volk zum

Digitized by Google

Zuschauen einladest, Apparate herbeischaffest und ihn in allem Gedränge vielleicht mit Quälerei öffentlich hinrichtest, nicht bloß zum Spektakel, sondern auch als Beispiel: wer giebt dir dazu das Recht, ihn nicht bloß für seine Verbrechen büßen zu lassen, sondern für's Publikum zu gebrauchen. Ist dies viel anders, als der Vorschlag, welcher zur Zeit der Revolution gemacht wurde, man solle, weil es an Leder fehle, die Felle der Hingerichteten abziehen, gerben lassen und Schuhe und Stiefeln für die Soldaten daraus machen. Auch in dem Falle, daß dies Beispielgeben vielleicht von Wirkung zur Sicherheit der ganzen Gesellschaft sey (vielleicht auch nicht, vielleicht gar das Gegentheil bewirkt und manchem erst zum Mörder macht) würden wir von der Todesstrafe selbst sagen müssen: es sey ungewiß, ob sie zweckmäßig oder zweckwidrig wäre; denn daraus, daß die Strafe die Sicherheit aller Glieder bezwecke, lasse sich unmöglich bestimmen, ob es ein Mittel zum Zweck sey, oder nicht, da die Sicherheit schon gestört worden, z. B. beim Majestäts-Verbrechen, Verrätherei ꝛc. Dann ist das Ganze bereits verletzt, der Zweck also nicht erreicht worden.

ad 3) Wenn Wiedervergeltung Zweck der Strafe ist, muß man, so meint es Kant, urtheilen: Todesstrafe sey zweck- und rechtmäßig. Hat einer mit kaltem Blut einen Andern ermordet, und wird er dafür nach dem Ausspruche des Richters, der das Gesetz vor Augen hat, mit dem Tode bestraft, so geschieht ihm wie er gethan, und darüber kann also keiner sich beklagen. Allein kann Wiedervergeltung Zweck der Strafe seyn? Ja: wenn Gott die Strafe verhängte, er ist der Allwissende und Allgütige; aber nein: wenn die Rede von Menschen ist, welche Gesetze geben und darnach richten. Warum? Es ist ein großes Wort Wiedervergeltung, aber wer ist der Mensch, der die Waage führen und genau abwiegen könnte: gleich große Schuld und gleich großes Uebel, so daß weder mehr oder weniger als verschuldet, gestraft werde? Dadurch daß zwei Facta einander vollkommen ähnlich sind: der Mord und der

Digitized by Google

Tod, den der Mörder empfängt, ſind beide Facta keinesweges ſo gleich geſtellt, daß Einer dem Andern ſubſtituirt werden könne. Denn kein Inquirent oder Inquiſitor und kein Richter vermag alle Umſtände, innere und äußere Motive, aus welchen und unter welchen Umſtänden ein Verbrechen begangen wurde, genau zu wiſſen. Der Verbrecher kann oft ſelbſt nicht genau wiſſen und angeben, was für Abſichten, Gefühle und Verhältniſſe mitgewirkt haben. Und wenn nun bei der Strafe (indem beim Mord ohnehin nicht Schadenerſatz geleiſtet werden kann) auch alle möglichen Umſtände in Erwägung gezogen werden, ſo iſt die Frage: ob Tod als Strafe nicht zu hart, ein bei weitem zu großes Uebel für den Uebelthäter ſey, indem bei dem Mord allerlei zur Entſchuldigung kömmt, was der gerechte und gütige Gott berückſichtigen würde, der Menſch aber nicht kann.

Das Wort Wiedervergeltung brauchen wir endlich oft um Gemüthszuſtände dahinter zu verſtecken, welche den Menſchen eben nicht zur Ehre gereichen: es will einer ſein Müthchen kühlen; und was Wiedervergeltung heißt, iſt oft nichts als Rache. Hat ein Menſch den Andern erſchlagen, ſo möchte das Volk den Mörder zerreißen, die Obrigkeit hat alles Mögliche zu thun, ihn der Wuth deſſelben zu entreißen; es ſcheint uns Wiedervergeltung, und iſt Tücke, welche auch im Alterthum die Blutrache hervorbrachte. Hat alſo ein Geſetz die Todesſtrafe als Wiedervergeltung, ſo iſt's als ob dabei gedacht wäre: Jeder, der ſich an uns vergeht, ſoll es fühlen! —

Aber aus folgender Hypotheſe iſt die Todesſtrafe zu beurtheilen: Jedes Geſetz, auch das, welches Strafe droht, hat die Liebe gegeben; aus einem andern Prinzipe, als dem der Liebe, kann kein Geſetz gegeben werden, der kalte berechnende Verſtand, Rückſicht nehmend auf Vortheil oder gar Haß hegend, kann Verfügungen treffen, aber nicht Geſetze geben. Quelle des Geſetzes iſt die Liebe. Darum iſt das Geſetz in ſeinem Urſprung nicht von Menſchen, ſondern von dem Gott der Liebe gegeben.

Digitized by Google

Das vorausgesetzt wird der Begriff der Strafe (falls das Gesetz Strafe droht) ganz anders seyn als der hergebrachte und oben vorgelegte. Dieser ist: Strafe sey ein Uebel, welches durch das Gesetz selbst über den verhängt werde, der dasselbe übertritt; also im Uebertretungsfalle wird durch das Gesetz selbst ein Uebel gegen den Uebelthäter festgesetzt. Hat aber Liebe das Gesetz gegeben, so kann Strafe nicht ein Uebel, sondern muß eine Wohlthat, ein Gut seyn. Wenn auch der, welcher die Strafe, weil er das Gesetz übertreten hat, erleiden muß, sie als der Leidende wie ein Uebel fühlt, so ist sie an und für sich kein Uebel. So wie, wenn einer das Naturgesetz verletzt hat (durch sein Sündigen gegen dasselbe, durch Ausschweifung) ärztliche Mittel keine Uebel sind, sondern Wohlthaten, obgleich schmerzliche, so ist die Strafe, wenn sie durch das Gesetz (welches wahrhaft Gesetz und nicht von der Willkühr der Menschen gemacht ist) bestimmt wird, Wohlthat, die im Uebertretungsfalle des Gesetzes an den Uebertreter in Anwendung gebracht wird. In wiefern? Wenn wirklich die Liebe das Gesetz gegeben hat, so muß jede Verletzung des Gesetzes ein großes Uebel seyn für den, der sie beging. Dies ist durch Begriff und Wort: Schuld bezeichnet. Jede Verletzung des Gesetzes ist Schuld (culpa), die der sich zuzieht, der es verletzt, und die ihn drückt; Schuld ist wahrhaftig ein Uebel. Aber Liebe hat das Gesetz gegeben und sie ist zugleich Versöhnung, die für diesen Fall den Uebertreter in ihre Arme nimmt; und das Mittel, die Schuld wegzunehmen, ist die Strafe. Aus Liebe also ist dem Gesetz die Strafe für den Uebertretungsfall angeknüpft, damit für den Uebertreter die Möglichkeit bliebe, mit dem Gesetz ausgesöhnt zu werden. Der Zweck der Strafe also, einer Wohlthat, ist, was das Gesetz betrifft, die Wiederherstellung des Schuldigen in seine ursprüngliche Unschuld, seine Versöhnung mit dem Gesetze, so daß wenn Strafe erlitten und somit die Schuld gebüßt worden, er gleich jedem Andern vor dem Gesetz ist. Hiernach beurtheilt sich der Satz: Die Todesstrafe ist eine gerechte, zweckmäßige, folgendermaßen leicht:

Digitized by Google

Wer einen Mord begeht, oder (falls es ein solches giebt) irgend ein demselben ganz gleiches Verbrechen, der verfällt in eine schwere Schuld: sich als absichtlicher Mörder schuldig zu wissen, muß drückend seyn für den Menschen, so gewiß er Mensch ist und kein Tiger, Vernunft und Gewissen hat; und wenn das Gewissen erwacht, muß es ihm Entsetzen erregen. Der Mörder also steht dem Gesetz entgegen und somit von der Liebe fern; auch kann der Mord, werde er noch so kaltblütig unternommen, nur aus Menschenhaß kommen, und muß jener es hierin weit gebracht haben. Aber die Liebe läßt auch dem Hassenden noch die Wege offen wieder zu ihr zu gelangen, das Gesetz bietet ihm das Mittel an zur Versöhnung mit ihm zu kommen. Giebt es ein anderes als Tod zur Vertilgung dieser Schuld? Das Gesetz bestimmt daher für den Mörder den Tod als Wohlthat; durch den Tod ist seine Schuld von ihm genommen. Jedes andere Mittel als der Tod würde für den Uebertreter des Gesetzes nur ein halbes, vielleicht gar keins seyn, die Schuld bliebe auf ihm haften, drückte ihn fort und fort, und wenn er zur Besonnenheit kommt, wenn er nur Mensch geblieben und ihm nicht das Leben über alles lieb ist, so tilgt nichts seine Schuld, ist nichts Wohlthat für ihn als der Tod, und wenn ihm Gefangenschaft geboten wird, so sagt er: Verschont mich mit dem Leben, es ist verwirkt.

Also Endzweck der Todesstrafe wäre nicht etwa die Besserung, nicht Beispielgeben oder Sicherheit der übrigen, sondern Wegnahme der Schuld von dem Verbrecher, und da diese nur mit dem Leben weggenommen werden kann: Wegnahme seines Lebens. Demnach wäre die Strafe so gewiß ein sittliches Gut, als das Verbrechen und die Schuld nicht etwa ein physisches, sondern ein moralisches Uebel, etwas Böses ist. Die Tilgung des Bösen als Schuld ist sittliche Wohlthat, wenn auch vielleicht physisches Uebel.

Diesem Endzweck der Strafe können nun subordinirt seyn besondere Zwecke der Menschen, welche durch die Strafe mit erreicht werden sollen, als: Andern ein abschreckendes Beispiel zu geben ꝛc.; allein dieses sind bloß äußerliche Zwecke

für das Leben, für das Beysammenleben, für das Physische; hingegen jener Endzweck der Strafe ist rein sittlich, ihm ist Leben selbst untergeordnet. Dies scheint auch bei niedern Verbrechen eingesehen zu werden. Hat Einer Strafe erduldet, so darf niemand ihm Strafe und Vergehen vorrücken, sonst verfällt dieser in Strafe: also Wohlthat ist die Strafe, sie löscht den Makel der Uebertretung des Gesetzes weg; Schadenersatz ꝛc. versteht sich von selbst. Gott nämlich als die ewige Liebe kann selbst in seiner Gerechtigkeit nicht anders wollen, als daß die Strafe, die der Mensch zu erleiden habe, eine Wohlthat für ihn sey, also die Blutschuld, die einer auf sich geladen, von ihm genommen werde dadurch, daß sein eigenes Blut fließt.

Aber zugegeben, daß aus diesem Prinzipe die Todesstrafe gerechtfertigt werden könne, und daß sie sogar (wenn die Gesetzgebung eines Volks ist wie sie seyn muß) Liebe zum Prinzipe hat, so fragen wir: ob es zweckmäßiger sey, einen Menschen öffentlich hinzurichten, oder in der Stille? Auf der einen Seite scheint solche öffentliche Menschenschlachtung ein Gräuel, und ein Volk, das solcher Tödtung mit Wohlgefallen zuschauen kann, zeigt sich in Barbarei; auf der andern kann man einwenden: in der Stille kann das gefährlich werden, die Obern können Menschen hinrichten, die ihnen mißfallen, obgleich sie nicht todeswürdige Verbrechen begangen haben; z. B. in den französischen Oubliettes. Wo bleibt da die öffentliche Gerechtigkeit? Indessen würde dies doch nur allenfalls solche öffentliche Hinrichtung aus Noth entschuldigen, man weiß sich nicht besser zu helfen, um mögliche Mißbräuche zu verhüten; barbarisch bleibt's doch.

Wollte man sagen: die öffentliche Hinrichtung diene dem Volke zur Warnung, weil es hier die Nothwendigkeit der Strafe einsähe; aber des Beispiels wegen wird die Todesstrafe ja nicht verfügt (es ist ungerecht, daß ein Mensch verbraucht werde für andere) und doch öffentlich hingerichtet.

Ein anderer und triftiger Grund ist: weil die Schuld, die eine solche Strafe zur Folge hat, indirekt auf dem gan-

Digitized by Google

zen Volke liegt, wie direkt auf dem Verbrecher; es ist eine allgemeine Landschuld, ein jeder hat indirekt Antheil. Daß solches Verbrechen vorfallen kann, hat seinen Grund in einem Grade der Rohheit ꝛc. an der alle mehr oder weniger Theil haben, so daß unter diesen Rohen einige Mörder werden, die Andern wären's auch vielleicht geworden: also Schuld des Volks, und diese ist zu tilgen. Das Volk sollte trauren, (gewöhnlich ist's ein Spektakel wie auf dem Theater) daß Einige so tief fallen konnten, um so gestraft zu werden. In der Beziehung ließe sich die öffentliche Hinrichtung wohl rechtfertigen.

Anmerkung. Jeder Geistliche kann in den Fall kommen, einen Verbrecher, der zum Tode verurtheilt ist, vorbereiten, ja zum Platze der Hinrichtung begleiten zu müssen. Wie er sich in solchem Falle zu benehmen habe, dafür giebt die Pastoral-Lehre eine Anweisung. Aber mit welcher Gesinnung er sich dem Verbrecher gegenüber in der Unterhaltung mit ihm einlasse, mit welcher Geistesstimmung er sich dabei benehmen werde, hängt von seiner eigenen Ueberzeugung besonders in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe, ihren Zweck ꝛc. ab. In christlichen Staaten ist sehr menschlich und vernünftig die Einrichtung getroffen, daß, sobald das Todesurtheil über einen gefällt ist, dieser der Obsorge eines Geistlichen übergeben werde, der ihn besuche, zu ihm rede, ihn tröste, erhebe. (Nur der ganz rohe Criminalist, nur der Jurist als böser Christ, könnte das Zweckmäßige und Vernünftige in dieser Einrichtung übersehen oder verhöhnen. Zur Zeit der Guillotine machte man freilich kurzen Prozeß.) Der Staat giebt zu erkennen, daß er noch in dem todeswürdigen Verbrecher den Menschen achte und anerkennt, und nicht bloß ein Uebel fortschaffen will: es soll nicht seyn, als wenn etwa ein Wolf vom Jäger gehetzt und geschossen wird. Daß nun der Geistliche den Zweck haben kann, ihn besonders durch Zureden zu stimmen und zu bestimmen, daß er sich bessere, ist wohl nicht zu denken; denn die Besserung, einige Wochen vor dem Tode, ist wohl nicht viel werth, wenn sie auch aus gutem Gefühl kommt: wahre Besserung muß sich erst im fortgesetzten Leben bewähren; und diese Sorge für die Seligkeit ist einem Andern zu überlassen. Aber das ist nicht gleichgültig in der Gesellschaft, ob, wenn einen in derselben irgend eine Strafe trifft, besonders Todesstrafe, er über-

Digitized by Google

zeugt ſey, daß ihm recht geſchehe, oder nicht. Gewöhnlich ſtehen die zum Tode Verurtheilten, auch wenn ſie das Bekenntniß gethan haben, in der Meinung, ihnen geſchehe zu viel. Vorausgeſetzt, daß ihnen nicht zu viel geſchieht, ſo liegt dem Geiſtlichen ob, durch ſeine Darſtellung, Ermahnung ꝛc. zu veranlaſſen, daß ſie zu der Ueberzeugung ihrer Schuld kommen, daß das Bewußtſeyn derſelben ihnen lebendig werde und ſie die beſtimmteſte Erkenntniß davon erlangen. Dann folgt das übrige von ſelbſt, dann wird der Verbrecher ſich ſelbſt das Urtheil ſprechen: es ſey ſo, es werde das Urtheil vollzogen, er giebt alſo als freier Menſch ſeine Stimme mit dazu. Thut er dies nicht, erliegt er nur der Nothwendigkeit, ſo hat die Hinrichtung etwas von Ermordung an ſich; und um das zu vermeiden, thut der Staat wohl, wenn er durch die geiſtliche Behörde das Gewiſſen erweckt, den Menſchen zur Erkenntniß der Schuld bringt, und veranlaßt, daß er ſich das Leben ſelbſt abſpreche.

Digitized by Google

Verbesserungen.

S.	1.	Z.	6	v. oben	statt Hypotheſe l. Meinung
"	3.	"	3	"	Es " Er
"	6.	"	7	v. unten	der er " er der
"	—	"	9	"	ſich " Ich
"	9.	"	5	"	nach iſt " nicht
"	12.	"	14	"	Religion " Religionen
"	—	"	11	"	verſalzt " verſetzt
"	13.	"	7	v. oben	es " er
"	21.	"	10	v. unten	nach Grunde " iſt
"	30.	"	2	"	ſeines " ſeinen
"	—	"	17	"	Maſſe " Maaße
"	34.	"	8	"	ihr " ihn
"	35.	"	13	v. oben	wird " wirkt
"	40.	"	10	"	wahre " mechaniſche
"	41.	"	8	"	zwar " zwiſchen
"	45.	"	8	v. unten	nach und " er
"	47.	"	7	"	fataliſtiſche " Fatalismus
"	48.	"	11	v. oben	Fatalität " Totalität
"	—	"	9	v. unten	einer " einem
					Schulen " Schüler
"	49.	"	14	"	nach und " warum er
"	51.	"	16	v. oben	Kräfte " Kraft
"	—	"	14	v. unten	nach: unterſcheidet " er
"	55.	"	5	v. oben	zu beiden " zwiſchen beiden
"	56.	"	9	"	pſychiſch " phyſiſch
"	60.	"	16	v. unten	ſolcher " ſolchem
"	61	"	12	"	es " er
"	69.	"	3	v. oben	einer " eines
"	—	"	12	"	daß " das
"	77.	"	12	"	urtheilte " urtheile
"	80.	"	15	v. unten	wird " ward
"	—.	"	6	"	Phantaſie " Phantaſien
"	87.	"	13	v. oben	gewollt " vollbracht
"	97.	"	10	v. unten	Ihr " ihr

Digitized by Google

S. 100.	Z.	15	v. unt.	st. ihr	l. ihn
" 102.	"	1	v. oben	fassen	" hassen
"	"	4	"	Burchard's	" Burckhardt's
"	"	9	v. unten	aber	" eben
" 116.	"	17	"	ihr	" ihn
"	"	1	"	ihm	" oben
" 117.	"	4	"	nach ihn	" von
" 123.	"	2	v. oben	vitiologische	" ätiologische
" 125.	"	10	v. unten	wahren	" wachen
" 127.	"	15	v. oben	ungefühlter	" nur gefühlter
" 129.	"	5	v. unten	als	" also
" 138.	"	18	"	dieselbe	" dadurch
" 160.	"	1	"	er	" Er
" 178.	"	5	v. oben	gleichsam	" zugleich
" 197.	"	17	"	das Komma hinter Kläger	
" 199.	"	17	"	es gehört vor verschuldet	

Digitized by Google

Das Problem der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens v. Sigwart Tübingen 1839

Das Problem des Bösen oder die Theodicea. v. S. Tübingen 1840

Voltaire u. Rousseau über das Erdbeben in Lisabon

Justus Möser die moral. Vortheile der Landplagen

Das Böse ist um des Besten willen

Die menschliche Freiheit im Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt v. Wilhelm Vatter. Berlin 1841

Physiologie des freien Willens von Dr N. Löwenthal Glogau 1843

Digitized by Google

Digitized by Google